

# MAGISTERIO DE LA IGLESIA E INTERPRETACION DE LA ESCRITURA

GONZALO ARANDA PEREZ

La relación, propia e indisoluble, entre la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia se fundamenta en el carácter peculiar de la Biblia, y en la función específica del Magisterio dentro de la comunidad eclesial. El Magisterio tiene su función propia en la conservación, defensa y transmisión del depósito de la divina revelación, al que pertenece la Escritura.

Ya se ha abordado, en otras ponencias de este simposio, la relevancia que, para la interpretación de la Biblia, tiene el hecho de considerar sus libros como libros inspirados por Dios. También se ha considerado la función de la Tradición de la Iglesia en la hermenéutica bíblica. Ahora, bajo el título de esta exposición, intentaré esclarecer dos aspectos de la hermenéutica católica de la Biblia. Primero, la interpretación de la Sagrada Escritura que realiza el Magisterio de la Iglesia. Segundo, la incidencia que tiene el Magisterio —y su interpretación de la Biblia— en la tarea llevada a cabo por la ciencia exegética, que denominaré, sencillamente, exégesis; y viceversa, la incidencia de la exégesis en el Magisterio.

La Iglesia es la depositaria de la Revelación divino apostólica que le llega en forma de tradición oral y como palabra escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo<sup>1</sup>. Al mismo tiempo la Iglesia va progresando, con la ayuda del mismo Espíritu Santo, en la comprensión del depósito de la Revelación que ha recibido. En este sentido, la Tradición originaria va creciendo en la Iglesia y pasa a ser lo que llamamos Tradición viva de la Iglesia<sup>2</sup>.

En la Tradición viva de la Iglesia encuentra, por tanto, la Escritura su lugar propio, no sólo porque ella misma, la Escritura, es un

---

1. Cfr. *Dei Verbum*, 7.

2. Cfr. *Dei Verbum*, 8.

momento privilegiado, único, en el que la Tradición apostólica queda fijada por escrito, sino porque a partir de ese momento, la misma Tradición viva, acogiendo y reconociendo el carácter sagrado de la Escritura, vuelve constantemente sobre ésta, profundiza en su contenido, y lo expone de formas diversas, de tal manera que así va conociendo con más profundidad el misterio de Cristo.

La Tradición viva de la Iglesia tiene en el Magisterio la instancia última para juzgar en cada momento su conformidad con el depósito recibido de la Revelación<sup>3</sup>. Considerando, pues, la función propia del Magisterio en la transmisión y desarrollo de la Tradición, y dada la íntima relación entre Escritura y Tradición, se comprende que haya de existir también una profunda conexión entre el Magisterio y la Escritura. El Magisterio, como órgano de Tradición viva en la Iglesia, está intrínsecamente referido a la Escritura ya que ésta es Tradición fijada por escrito bajo la inspiración divina, y norma para toda la Tradición posterior<sup>4</sup>.

La relación entre Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Sagrada Escritura se ilumina también desde los planteamientos de la moderna ciencia hermenéutica. Baste ahora señalar cómo se ha puesto de relieve, por un lado, que la interpretación de un texto escrito no puede separarse de la tradición en que dicho texto se ha transmitido, y por otro, que todo lector o intérprete accede a los textos desde una situación y una manera de pensar dadas que influyen en la misma interpretación<sup>5</sup>.

Tanto en los documentos del Magisterio, como en las reflexiones de los biblistas se ha abordado frecuentemente la relación entre Escritura, Magisterio y exégesis. Comenzaremos por exponer brevemente las afirmaciones más importantes de unos y otros, que nos ayudarán a plantear los términos del tema en cuestión.

3. Cfr. *Dei Filius*, 3 (DSch 3011); *Lumen Gentium*, 25.

4. «Así, pues, la Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados, de forma que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter, y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas» (*Dei Verbum*, 10).

5. Cfr. F. MUSSNER, *Historia de la hermenéutica desde Schleiermacher hasta nuestros días* en M. SCHMAUS, edit., *Historia de los Dogmas*, I, 3c (Madrid 1976); L. SCHEFFCZYK, *Los Dogmas de la Iglesia, ¿son también hoy comprensibles? Fundamentos para una hermenéutica del dogma* (Madrid 1980); F. DREYFUS, *L'Actualisation de l'Écriture I. Du texte à la vie* en «Revue Biblique» 86 (1979) 5-58; JOSÉ MARÍA CASCIARO, *Exégesis bíblica, Hermenéutica y Teología*, Pamplona 1983. Especialmente pp. 181-202, 227.

## I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

## 1. Enseñanza del Magisterio sobre su autoridad en la interpretación de la Sagrada Escritura

Los documentos emanados por el Magisterio eclesiástico afirman con toda claridad, especialmente a partir del Concilio de Trento, que únicamente a él le corresponde la interpretación auténtica de la Sagrada Escritura<sup>6</sup>. Es una afirmación repetida una y otra vez por el Magisterio, que se va haciendo más precisa, en sucesivos documentos.

En efecto, mientras que en Trento y en el Vaticano I se enseña que pertenece a la *sancta mater Ecclesia* el *iudicare* del verdadero sentido e interpretación de las santas Escrituras, en la Const. *Dei Verbum* del Vaticano II, recogiendo una expresión de Pío XII, se dice expresamente que es al Magisterio de la Iglesia a quien únicamente compete la interpretación auténtica de la Biblia<sup>7</sup>. En realidad no supone ninguna innovación, ya que la expresión *sancta mater Ecclesia* se ha de entender en los dos primeros concilios citados como la Iglesia docente, es decir, la Iglesia a través de su Magisterio<sup>8</sup>.

Por otra parte, la limitación que en Trento y Vat. I podía incluir el empleo del verbo *iudicare*, en el sentido de que al Magisterio compete una interpretación indirecta en cuanto que juzga la legitimidad o falsedad de las interpretaciones de los exegetas o teólogos, es superada en la redacción de la *Dei Verbum* al decir que «sólo al Magisterio de la Iglesia compete el encargo de interpretar auténticamente la Palabra de Dios»<sup>9</sup>.

El Magisterio se presenta así como el único encargado de una interpretación auténtica de la Escritura, que podrá llevar a cabo no sólo en calidad de juez que condena interpretaciones erróneas, sino también en calidad de guía que ofrece y orienta hacia la verdadera interpretación. Es decir, se atribuye la exclusividad en la interpretación autén-

6. Cfr. *Decretum de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi Sacram Scripturam* (DSch 1507); *Dei Filius*, 2 (DSch 3007).

7. Cfr. *Dei Verbum*, 10; *Humani Generis* (DSch 3886).

8. Cfr. Y. CONGAR, *Pour une histoire sémantique du terme «magisterium»* en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 60 (1976) 85-99.

9. Cfr. *Dei Verbum*, 10. La Constitución adopta un tono más positivo y menos apologético que los documentos anteriores. Sobre la historia de la redacción de estos números. Cfr. U. BETTI, *Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione* (Torino-Leumann 1967); L. Alonso SCHÖKEL, *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación* (Madrid 1969).

tica de la Biblia no sólo de forma indirecta —juzgando otras interpretaciones— sino de forma positiva, siendo él mismo intérprete.

Sobre el modo concreto en que el Magisterio realiza tal interpretación volveremos más adelante. Ahora nos basta con señalar esta «reclamación» del Magisterio. Pero también hemos de señalar que en los documentos magisteriales en los que con más fuerza reivindica el Magisterio su función de único intérprete auténtico, en esos mismos documentos aparece con más relieve el reconocimiento de la tarea de los exegetas, y su impulso.

## 2. *Reconocimiento de la función del Magisterio por la exégesis católica. Algunas dificultades*

La exégesis católica acepta, evidentemente, la autoridad del Magisterio en la interpretación de la Sagrada Escritura, y lo reconoce como un criterio necesario en su tarea. Con todo, es frecuente ver que en muchos trabajos exegeticos actuales de parte católica, apenas aparece ninguna referencia al Magisterio de la Iglesia, lo cual, sin embargo, no debe inducir a considerar la exégesis católica reciente como alejada o realizada al margen del Magisterio. Téngase en cuenta que, como ya señalaba Pío XII, y es bien conocido, los pasajes concretos de cuyo sentido se ha ocupado el Magisterio solemne son muy pocos<sup>10</sup>, por lo que se comprende que el escriturista, al interpretar pasajes singulares de la Biblia de los que no ha tratado directamente el Magisterio, no haga una referencia explícita a las enseñanzas magisteriales.

Por otra parte, la metodología científica empleada en los últimos decenios por la exégesis católica se ha de valorar, en lo que a su relación con el Magisterio se refiere, por sus resultados. Y estos, en general, no aparecen en oposición a la doctrina enseñada por el Magisterio<sup>11</sup>.

10. Cfr. *Divino Afflante Spiritu* (DSch 3831). Pío XII no señala cuáles son esos textos y los autores no están de acuerdo en su número (Cfr. J. M. CASCIARO, *Exégesis bíblica...*, 166). En todo caso no superan la veintena, y el tratamiento que hace de ellos el Magisterio precisa un estudio detenido. Volveremos sobre el tema más adelante.

11. Aunque los trabajos exegeticos no dediquen un apartado especial a mostrar la coherencia entre sus conclusiones y las enseñanzas del Magisterio, no significa que hayan prescindido de ellas en la orientación y en la misma realización de su trabajo. Significa únicamente que su atención se ha centrado en el texto bíblico y a él se limita su investigación. El teólogo, o cualquier lector avisado, podrá

Sin embargo, hemos de reconocer que hay excepciones, y que en algunas corrientes teológicas, desarrolladas incluso en ámbito católico, se llega a desautorizar al Magisterio de la Iglesia como vinculado a una visión científica insostenible frente a la Biblia, y privado, por tanto, de valor como instancia cognoscitiva sobre Jesús y sobre el Nuevo Testamento <sup>12</sup>.

Pero sin llegar a ese extremo no falta quien considera al Magisterio, efectivamente, como una norma que la exégesis ha de tener en cuenta, pero como una norma extrínseca a la propia tarea exegetica, que viene a corregirla desde fuera o a completarla desde una consideración del texto ajena a la metodología científica empleada por la exégesis. En este sentido se compara al Magisterio con un paracaídas, destacando su función normativa en sentido negativo: evitar que la exégesis se estrelle en el error. El Magisterio, se dice, no es una brújula que pueda orientar la tarea exegetica <sup>13</sup>.

De hecho, existe con frecuencia en la exégesis católica la dificultad de cómo articular, en la unidad del acto hermenéutico, los criterios exegeticos derivados del carácter humano de la Sagrada Escritura, —criterios que llevan a plantearse la búsqueda de su sentido con los mismos recursos empleados frente a cualquier otro texto escrito del pasado, criterios racionales— con los criterios de orden teológico derivados del carácter sagrado de la Biblia, y de la naturaleza y misión de la Iglesia. La tarea exegetica parece plantearse a veces como a un doble nivel: el racional, desarrollado con las ciencias humanas, y el teológico, realizado desde la fe. Y, aun reconociendo que no puede haber oposición entre ambos <sup>14</sup>, se puede llegar a la conclusión falsa de que los resultados obtenidos en el nivel de operatividad de la fe —donde entra la interpretación propia del Magisterio— son independientes y heterónomos respecto a los resultados obtenidos en el nivel de operatividad de la crítica racional. Aquellos

---

discernir la coherencia, o al menos la no oposición, entre los resultados de la exégesis y la doctrina de la Iglesia propuesta por el Magisterio. Como también podrá discernir su discrepancia caso que no lo hubiese hecho el exegeta.

12. Cfr. J. RATZINGER, *Réflexions sur la théologie de la libération. Document de travail*, «La Documentation Catholique» 7-X-1984, p. 904. El Card. Ratzinger ve tal actitud en la teología de la liberación, y así viene denunciada en la Instrucción de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación» (del pasado mes de Agosto, X,8).

13. Así, por ej., N. LOHFINCK, *Exégesis bíblica y teología* (Salamanca 1969) p. 9.

14. Como no puede haber oposición entre la fe y la razón. Cfr. *Dei Filius*, cap. 4 (DSch 3017).

estarían fundamentados en sentidos bíblicos no deducidos con rigor científico, sino que serían fruto de una lectura espiritual o dogmática, que, aun aceptándose como legítima y autoritativa respecto a la fe, aparecería como un elemento extraño, extrínseco y heterónomo cuando se quiere hacer valer en el campo de la operatividad racional<sup>15</sup>.

Planteada así la tarea exegética, como moviéndose en dos niveles superpuestos e independientes, como dos formas distintas y legítimas de acceso a un mismo texto, es difícil evitar que el exegeta católico no caiga en una especie de dicotomía existencial entre lo que cree porque lo propone el Magisterio y lo que concluye de sus investigaciones.

### 3. *Presupuestos para la integración del Magisterio de la Iglesia en la tarea exegética*

La solución a las dificultades propuestas no está pues en la separación e independencia entre criterios racionales por un lado, y criterios teológicos —incluyendo la Tradición viva de la Iglesia y el Magisterio— por otro. En la tarea exegética se han de integrar armónicamente ambos tipos de criterios, pues sólo así podrá decirse que en ella incide realmente el Magisterio de la Iglesia, en orden a descubrir, precisamente, el verdadero sentido de la Sagrada Escritura. Y en la medida en que la exégesis vaya penetrando y exponiendo dicho sentido, contribuya también, por su parte, «a madurar el juicio de la Iglesia»<sup>16</sup>.

La relación entre Magisterio y exégesis bíblica se ha de comprender, como decíamos al principio de nuestra exposición, en el ámbito de unas relaciones más amplias: la que se da entre la Iglesia y la Escritura, y la que existe entre la fe y los procedimientos racionales en la tarea exegética. No se plantea pues la relación entre el Magisterio y la exégesis, única ni principalmente, al nivel del sentido concreto que el Magisterio atribuye a determinados pasajes bíblicos, que son muy pocos; ni tampoco por las referencias directas que el exegeta haga de las enseñanzas magisteriales. Esa relación se plantea a un

15. Por ejemplo tal es el caso cuando se confiesa o al menos no se niega la concepción virginal de Jesús, porque así lo proclama la Iglesia; y se llega a considerar al mismo tiempo los relatos evangélicos de Lc y Mt como meras elaboraciones teológicas.

16. Cfr. *Dei Verbum*, 12.

nivel más profundo. Incluye, por una parte, que únicamente el Magisterio con su enseñanza realiza una interpretación auténtica de la Escritura, aunque no se detenga en la interpretación de un texto concreto; y por otra, que en la comprensión e interpretación de la Biblia realizada por la exégesis científica se ha de tener en cuenta la enseñanza y la función del Magisterio.

Magisterio y exégesis bíblica están implicados en el mismo proceso hermenéutico de interpretación y actualización de la Palabra de Dios escrita. Cada uno tiene su función legítima para la edificación de la Iglesia, y ninguno puede prescindir de la función y aportación del otro. Determinar lo mejor posible cuáles son y en qué se fundamentan esas funciones diversas, y señalar después cómo se interrelacionan entre sí, tal va a ser el objetivo de estas páginas.

Comenzaremos por analizar la relación Escritura-Iglesia para ver cómo el Magisterio es el único intérprete auténtico de la Biblia. Después abordaremos la relación entre Magisterio y exégesis científica, en un doble aspecto: el puesto que corresponde al Magisterio en la ciencia exegetica, y la aportación que ésta presta al Magisterio.

## II. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA ÚNICO INTÉRPRETE AUTÉNTICO DE LA SAGRADA ESCRITURA

### 1. *La Escritura necesita ser interpretada desde la totalidad de la Revelación entregada a la Iglesia*

Todo texto escrito está por su misma naturaleza abierto a futuras interpretaciones. Las está reclamando para poder cumplir su cometido de comunicación con el lector. Pero, al mismo tiempo, cualquier interpretación de un texto está marcada por la condición del intérprete. Este se enfrenta al texto desde su propia situación, que supone una actitud previa respecto al texto, y un bagaje de experiencias de las que no puede prescindir y que inciden en el sentido que se encuentra al texto<sup>17</sup>. Entre intérprete y texto se establece una relación

17. A partir de Schleiermacher se viene desarrollando el estudio de la posibilidad y condicionamientos requeridos para la comprensión de textos del pasado. A pesar de las orientaciones reductivas e insostenibles de algunos representantes de la hermenéutica moderna, como es el caso de R. Bultmann y sus seguidores,

de circularidad: la comprensión total que el intérprete tiene previamente se proyecta sobre el texto concreto, y lo particular que éste aporta, revierte a su vez en la comprensión total del intérprete<sup>18</sup>.

Estas reglas se aplican también a la Sagrada Escritura y al Magisterio como intérprete; si bien, dado el carácter de una y otro, la relación entre ambos tiene sus características propias. Nos referimos especialmente al hecho de que la Biblia ha surgido en el seno de una comunidad que sigue viva y reconoce en esos libros la palabra de la Revelación de Dios al hombre, los reconoce como libros inspirados por Dios que le han sido entregados<sup>19</sup>. Esos libros expresan y remiten a una realidad: la realidad misteriosa de Dios y de su actuación salvífica en la historia. La Revelación divina y la formación de la comunidad son anteriores a la redacción de los escritos que lo testimonian. El texto no es el creador de esa realidad, sino el testimonio que la refleja.

Por otra parte, la Biblia, como texto escrito en el pasado, participa de la limitación del lenguaje humano, siempre susceptible de diversas interpretaciones, ya que éste no puede expresar toda la realidad. Especialmente cuando se trata de lenguaje humano sobre Dios.

Si tenemos en cuenta también el largo proceso que se da hasta la redacción del último libro de la Biblia, y el carácter progresivo de la Revelación en el interior mismo de la Escritura, se comprende que ésta no refleja en cada libro la totalidad de la realidad que testimonia en su conjunto.

La realidad testimoniada en la Sagrada Escritura, la actuación de Dios que culmina en Cristo y continúa en la historia a través de la

---

se puede decir que en líneas generales se ha ido precisando la naturaleza de un texto escrito, (Cfr. J. M. CASCIARO, *Exégesis bíblica...*, 138-145) y la forma en que el intérprete accede al texto objeto de su ciencia. En este sentido escribe L. Scheffczyk: «La interpretación de las ciencias del espíritu no se puede hacer, en su sentido estricto, sin presupuestos, sino que se mueven siempre en el campo de la comprensión previa, y, por consiguiente, la presupone como condición de posibilidad» (L. SCHEFFCZYK, *Los Dogmas de la Iglesia...*, 272). Esta comprensión previa podríamos llamarla precomprensión si despojamos a este término de la carga reduccionista que le da Bultmann en cuanto al contenido —pues no solamente incluye mi autocomprensión frente a la existencia— y de la desorbitada función que le atribuye —el texto no puede decirme nada nuevo respecto a mi existencia—.

18. «Sólo dentro de una totalidad de sentido previamente proyectada, lo particular se abre como particular, que, a su vez, determina, impregna, corrige y altera lo dado por la totalidad» (L. SCHEFFCZYK, *Los Dogmas de la Iglesia...*, 270).

19. Cfr. *Dei Filius*, cap. 2 (DSch 3006); *Dei Verbum*, 11.



Iglesia, sobrepasa el momento histórico de la redacción de los libros de la Biblia. Es lógico, pues, que haya aspectos de la realidad revelada que no queden expresados con toda claridad y en todas sus implicaciones en el texto bíblico<sup>20</sup>. De ahí que se hace preciso el recurso a la realidad viva y total de la Revelación de la que es portadora la comunidad<sup>21</sup>.

Cuando hablamos aquí de la comunidad nos referimos evidentemente al antiguo Israel y a la Iglesia. Israel como portador de la Revelación de la Antigua Alianza hasta su culminación en Cristo y en la Iglesia. Esta, como cuerpo y pleroma de Cristo, es la realidad viva en la que se hace patente y va desplegando su virtualidad hasta el fin de los tiempos la Revelación de Dios (Cfr. Ef 1,23; 3,10).

Aceptar que Cristo es la Palabra definitiva de Dios y que sigue vivo y actuando en y mediante la Iglesia, es aceptar que ésta posee ya la totalidad de la Revelación (Cfr. Ef 3, 11; Heb 1,1-4), en la que va profundizando y haciéndola explícita progresivamente, en su fe y en su vida, hasta la parusía del Señor. Así pues, la Iglesia, desde la totalidad de la Revelación que ella posee —la presencia de Cristo vivo y actuante en ella— es la única que puede interpretar auténticamente el texto de la Escritura que testimonia la misma realidad que vive la Iglesia desde el principio.

Pero enseguida surge una pregunta: Si la Iglesia posee la totalidad de la Revelación ¿qué necesidad tiene de la Escritura o qué puede encontrar ya al releerla? ¿No se podría pensar que el Magisterio no tiene por qué acudir a la Escritura, sino atender a la realidad que vive la Iglesia? Esta pregunta, cuya respuesta negativa es evidente, estaría en la base de cualquier planteamiento que considerara que el recurso que el Magisterio hace a la Escritura es un mero artificio, y que, por tanto, la afirmación hecha por el mismo Magisterio de que él es el único intérprete autorizado de la Escritura equivaldría a no aceptar una contrastación entre su enseñanza y el contenido de la Biblia. Conviene, por tanto, afrontar esta cuestión.

20. Pensemos por ej. en el contenido de los dogmas de la Inmaculada Concepción de María o su Asunción en cuerpo y alma a los cielos.

21. Fr. Dreyfus lo aclara recurriendo al ejemplo de lo que ocurre cuando se estudia un libro de astronomía. «Si leo un libro de astronomía miro al mismo tiempo la bóveda celeste, para comprender lo que el autor me quiere explicar» (Fr. DREYFUS, *L' Actualisation de l' Ecriture III - La place de la Tradition*, en «Revue Biblique» 86 (1979) 335).

## 2. *La Iglesia no puede prescindir de la Escritura ni de interpretarla de forma magisterial*

En el proceso de la Revelación divina entra la Escritura y su interpretación autorizada —a modo de magisterio— como un momento esencial del que la Iglesia no puede prescindir, en cuanto que ella es receptora y transmisora de la Revelación definitiva de Dios<sup>22</sup>. Los libros de la Sagrada Escritura son un elemento imprescindible para la vida de la comunidad, puesto que ésta los considera testimonio divino, palabra de Dios, que se le entrega en el momento de su misma configuración como tal comunidad. En efecto, así se deduce al considerar la forma histórica concreta en que se ha realizado la plenitud de la Revelación.

### a) Jesucristo se presenta como intérprete autorizado de las Escrituras del Antiguo Testamento

La actitud de Jesucristo ante las Escrituras, consideradas ya sagradas por Israel, refleja en primer lugar que la Escritura ejerce un papel de autoridad infalible para el conocimiento de la Revelación divina (Cfr. Jn 10,35), y que como tal tiene un valor perenne (Cfr. Mt 5,17). Jesús, sin embargo, se presenta con una autoridad superior a la de la Escritura, no para corregirla, sino para darle un perfecto cumplimiento (Cfr. Mt 5,21-48). Interpreta la Escritura con autoridad, al mostrar por ejemplo cuál es el primer mandamiento (Cfr. Mc 12,28-43 y par.). Corrige la interpretación de los fariseos, como por ejemplo en la cuestión sobre el divorcio (Cfr. Mt 19,1-9 y par.), o al mostrarles el sentido de Os 6,6 —misericordia quiero y no sacrificio— (Cfr. Mt 12,7 y par.).

Cristo enseña que la Escritura estaba orientada a El y hablaba de El (Cfr. Lc 24,25-27), por lo que puede proponer con autoridad el sentido de pasajes concretos como referidos a su Persona y su obra<sup>23</sup>. Adopta así frente a la Escritura una actitud completamente nueva:

22. Cfr. *Dei Verbum*, 7: «Los mismos apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito el mensaje de la salvación inspirados por el Espíritu Santo».

23. Así por ej. la cita del Sal 118,22-23, «la piedra que desacharon los constructores se ha convertido en piedra angular», referida a su rechazo por parte de las autoridades judías en la parábola de los viñadores homicidas (Cfr. Mc 12,1-12 y par.). La cita de Is 6,9-10 referida a su predicación en Mc 4,10-12. En Mc 11,15-17 Jesús explica su acción de purificar el templo con Is 56,7; Jer 7,11. Mal 3,1 actualizado por Jesús para mostrar su dignidad mesiánica. Cfr. también Lc 14,3 sobre la interpretación del precepto del sábado; etc.

La autoridad de Jesucristo para interpretar la Escritura proviene de que El es aquel de quien la Escritura da testimonio (Cfr. Jn 5,39), y no de una nueva cosmovisión o nuevos procedimientos lingüísticos.

Los discípulos sólo comprenden profundamente la Escritura cuando se la explica Cristo resucitado (Cfr. Lc 24, 25.32). Antes, aunque conociesen los textos, no podían interpretarlos en su verdadero sentido, referidos a Cristo. Ahora tienen la palabra de Jesús y a El mismo para abrirles sus inteligencias (Cfr. Lc 24, 45). Así, mediante la comprensión de las Escrituras, aumenta su inteligencia de la fe en Cristo resucitado.

Los acontecimientos pascales son la clave para la interpretación de la Escritura y de las mismas palabras pronunciadas por Jesús durante su vida pública (Cfr. Jn 2,22). El Evangelio de San Juan da la explicación: por el Espíritu de la verdad que, enviado tras la glorificación de Jesús, lleva a los discípulos a la verdad plena (Cfr. Jn 14,26; 16, 13-15).

Bastan estos datos de los Evangelios para mostrar cómo en el proceso de la revelación definitiva de Dios a través de Jesucristo, entra no sólo la Escritura como testimonio divino sobre Cristo —nos referimos al Antiguo Testamento— sino la misma interpretación que El lleva a cabo, o que los discípulos llegan a realizar bajo la acción del Espíritu Santo. Es decir, la plenitud de la revelación aunque se da en una Persona y unos acontecimientos, va unida al testimonio perenne de unos escritos y a su interpretación autorizada, magisterial, por parte de quien es la misma Palabra de Dios hecha carne.

#### b) Los Apóstoles auténticos intérpretes del Antiguo Testamento

Por mandato de Cristo y asistidos e impulsados por el Espíritu Santo, los Apóstoles predicaron el Evangelio. Dentro de la Iglesia ellos son los testigos autorizados de la vida del Señor (Cfr. Act 1,21-22). Aunque es toda la Iglesia, en cada uno de sus miembros, la receptora del Espíritu, y la que hace presente a Cristo resucitado, no todos los miembros tienen la misma función. Cristo mismo ha otorgado a la Iglesia apóstoles, profetas, evangelizadores, pastores y maestros...<sup>24</sup>. Desde los primeros momentos la Iglesia goza de unos órganos de magisterio que garantizan la transmisión fiel de la verdad acerca de Jesucristo<sup>25</sup>. Algunas formas literarias como el kerygma, himnos litúr-

24. Ef 4,11-12; Cfr. Rom 12,6-8; 1 Cor 12,27-28.

25. Los Apóstoles, en efecto, «con su predicación, sus ejemplos, sus insti-

gicos, confesiones de fe, catequesis apostólica, etc., reflejadas en el Nuevo Testamento, aparecen como expresiones autorizadas de la fe en una época anterior a los escritos<sup>26</sup>. En ellas se advierte una interpretación del Antiguo Testamento que se ha de considerar autorizada pues proviene de la enseñanza del mismo Jesucristo y se realiza bajo la acción del Espíritu Santo<sup>27</sup>. Tal interpretación es un aspecto fundamental en la exposición de la fe en Cristo: todo ha ocurrido *katà tàs grafás*<sup>28</sup>.

El método empleado por la Tradición apostólica para descubrir el sentido de los textos del Antiguo Testamento, y actualizarlos, parte del conocimiento de la realidad de Cristo resucitado y de la acción del Espíritu en la Iglesia, es decir, parte de la comprensión total del misterio de Cristo y del plan salvífico de Dios (Cfr. Ef 2,7). El procedimiento concreto de interpretación es el propio de la época. Pero lo importante es advertir que la fe en Jesucristo va inseparablemente unida a la interpretación de las Escrituras, pues sólo así se muestra que en El culmina la revelación de Dios.

c) El Magisterio de la Iglesia en época postapostólica único intérprete autorizado del Antiguo y del Nuevo Testamento

La predicación apostólica ha de continuar hasta el fin de los tiempos. Y así es, mediante la Tradición viva de la Iglesia, en la que, al mismo tiempo, va creciendo la comprensión de las palabras originarias con la ayuda del Espíritu Santo<sup>29</sup>. En orden a tal fin, «los Apóstoles nombraron como sucesores a los obispos dejándoles su cargo en el Magisterio»<sup>30</sup>. Este Magisterio, por tanto, no puede dejar de incluir lo referente a la interpretación auténtica de la Escritura, puesto

---

tuciones, transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó» (*Dei Verbum*, 7).

26. Cfr. H. SCHLIER, *Kerygma und Sophia*, en *Die Zei der Kirche* (Freiburg im B. 1966) 206-231; P. BENOIT, *Les origines du Symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament*, en *Exégèse et theologie II* (Paris 1961) 163 ss.; G. ARANDA, *La formulación de la fe en San Juan* en «*Theologica*» 14 (1979) 3-81.

27. Señalemos a modo de ejemplo la interpretación de los pasajes del Antiguo Testamento que aparece en los discursos de San Pedro (Cfr. Act 2,14-36; 3,11-26; etc., reflejo del primitivo kerygma) o en las cartas de an Pablo (Cfr. Gal 4,21-31; etc.) y las católicas, o en los mismos evangelios, reflejo de la catequesis primitiva.

28. Cfr. 1 Cor 15,3-4.

29. Cfr. *Dei Verbum*, 8.

30. Cfr. *Dei Verbum*, 7; *Lumen Gentium*, 20,25.

que tal interpretación constituye un aspecto esencial de la predicación apostólica.

Hablamos hasta ahora de la Escritura del Antiguo Testamento, y a la luz de lo expuesto podríamos concluir que sólo al Magisterio de la Iglesia pertenece la interpretación auténtica del Antiguo Testamento porque esa interpretación deriva de Cristo y ha llegado a la Iglesia por Tradición apostólica. Por ser una tradición viva que crece con la ayuda del Espíritu Santo, va creciendo también la comprensión de los libros del Antiguo Testamento.

Pero si los libros del A. T. y su interpretación han llegado a la Iglesia por mediación de Cristo y los Apóstoles ¿qué decir de los libros del Nuevo Testamento cuya aparición es posterior a Cristo y cuyo contenido es precisamente la predicación apostólica? Cristo no ordenó a los Apóstoles escribir, sino que los envió a predicar.

En la disposición divina entraba que, junto a la predicación oral, los mismos apóstoles u otros varones apostólicos pusieran por escrito el mensaje de salvación bajo la inspiración del Espíritu Santo<sup>31</sup>. El hecho de que la Tradición apostólica pasa a Escritura no anula ni disminuye la fuerza de la Tradición viva, pero a partir de este hecho —semejante a la aparición de los libros del A.T.—, y del reconocimiento del carácter sagrado de los escritos neotestamentarios<sup>32</sup> —de la formación del canon— la Iglesia es consciente de poseer un testimonio escrito divino y perenne acerca de Jesucristo y su obra salvadora.

A estos libros les reconoce la Iglesia la misma autoridad que a las Escrituras del A. T., y percibe que, precisamente en ellos, la Palabra de Dios presenta y manifiesta su poder de manera especial —*prae excellenti modo*—<sup>33</sup>. Los libros del N. T. son palabras normativas que, «según la sabia disposición de Dios, confirman la realidad de Cristo, van explicando su doctrina auténtica, proclaman la fuerza salvadora de la obra divina, cuentan los comienzos y la difusión maravillosa de la Iglesia, y predicen su consumación gloriosa»<sup>34</sup>. Es decir, muestran en una expresión obligatoria —sagrada y canónica— la realidad de la salvación realizada por Cristo. Junto a la Tradición apostólica, comunicada oralmente, y que tiene en el Magisterio el

31. Cfr. *Dei Verbum*, 7.

32. Ese reconocimiento se inicia ya en los mismos tiempos del Nuevo Testamento, Cfr. 2 Pe 3,15-16; y se va explicitando totalmente en los dos primeros siglos de la Iglesia.

33. *Dei Verbum*, 17.

34. *Dei Verbum*, 20.

órgano para su transmisión auténtica, la Iglesia posee las Escrituras del Nuevo Testamento por las que escucha al Espíritu Santo<sup>35</sup>.

Como toda palabra escrita, también el Nuevo Testamento entra en la historia y en el ámbito de la interpretación posterior. Pero tal interpretación no puede prescindir del hecho de que la redacción de esos libros, y su contenido, están enraizados en la Tradición apostólica<sup>36</sup>. Esta Tradición, ya lo hemos dicho, es algo vivo, que continúa desarrollándose y creciendo en la Iglesia con ayuda del mismo Espíritu Santo que inspira los libros. La interpretación de los libros del Nuevo Testamento entra, por tanto, obligatoriamente, en la historia de la Tradición viva de la Iglesia. Al ser proclamado como Palabra de Dios el texto bíblico deja de ser letra muerta y consigue su objetivo<sup>37</sup>. Al mismo tiempo, la interpretación y actualización de esos textos escritos sólo podrá hacerse auténticamente desde la Iglesia ya que ella es y posee la realidad de la que dan testimonio los escritos del Nuevo Testamento.

Puesto que la Iglesia, para el cumplimiento de su misión, ha sido jerárquicamente constituida, dotada del Magisterio, en la proclamación e interpretación de las Escrituras del Nuevo Testamento el Magisterio ejerce su función específica: conservar, defender y transmitir el depósito de la Revelación. El Magisterio no puede prescindir de los escritos del Nuevo Testamento, ni éstos sustituyen al Magisterio. Es más, en cuanto texto escrito e inspirado por Dios, el N. T. reclama la existencia del Magisterio para poder así llegar a alcanzar su finalidad de ser *viva vox* en la misión de la Iglesia<sup>38</sup>.

Si para la interpretación auténtica del Antiguo Testamento el Magisterio cuenta con la interpretación de Cristo y los Apóstoles, para el Nuevo Testamento cuenta con la Tradición viva de la Iglesia en la que va creciendo la comprensión del misterio de Cristo. Desde esta crecida comprensión descubre cada vez más profundamente la unidad de ambos Testamentos, y su sentido profundo.

35. De esta forma «la Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin» (*Dei Verbum*, 9).

36. La finalidad con que se escriben corresponde a la misma que se propone la predicación oral. Cfr. Jn 20,31; Lc 1,1-4 comparado con Mt 28,18; etc.

37. Cfr. *Dei Verbum*, 9.

38. «La fijación por escrito de la Palabra de Dios no es más que un estadio de tránsito para la actuación de esa Palabra, que no alcanza su meta final en lo escrito, sino que se va convirtiendo ininterrumpidamente en la *viva vox* de la predicación en boca de la Iglesia» (L. SCHEFFCZYK, *Los Dogmas de la Iglesia...*, 126).

### 3. *Diversas formas en que el Magisterio de la Iglesia ejerce su función de intérprete auténtico de la Sagrada Escritura.*

Hemos visto hasta ahora cómo por la misma naturaleza de la Escritura y de la Iglesia, únicamente ésta es intérprete autorizada de aquélla, y cómo en esa interpretación el Magisterio desempeña su función de intérprete auténtico de la Escritura.

La relación entre el Magisterio de la Iglesia y la Palabra de Dios —Tradición y Escritura— tiene unas connotaciones peculiares cuando se trata de la Palabra de Dios escrita. En efecto, frente a la tradición oral, la Escritura aparece como algo más objetivo y concreto, como un elemento frente al que la Iglesia puede tomar un distanciamiento para verificar su fe o progresar en la profundización de esa misma fe. De otra forma, al ser la misma Iglesia portadora de la Tradición viva, difícilmente podría darse un auténtico enfrentamiento, en el buen sentido de diálogo, entre la Iglesia y la Tradición oral.

Mediante la Escritura, la Iglesia puede conocer la expresión concreta de la Revelación en su época originaria, y así remitirse constantemente a ella. Con la Sagrada Escritura queda garantizada la expresión original de la Revelación<sup>39</sup>. Y en una perspectiva más teológica, La Escritura es considerada como la misma *locutio Dei*<sup>40</sup>, Palabra de Dios en lenguaje humano.

En consecuencia, aunque ciertamente «la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado»<sup>41</sup> «ha considerado siempre como suprema norma de su fe la Escritura unida a la Tradición, ya que inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre, nos transmite inmutablemente la Palabra del mismo Dios; y en las palabras de los Apóstoles y los Profetas hace resonar la voz del Espíritu Santo»<sup>42</sup>. Todo ello hace de la Escritura la *norma normans non normata* frente a las expresiones magisteriales en la Iglesia que son la *norma normans normata* para la fe de los fieles.

#### a) Interpretación de la Biblia en el Magisterio infalible

La Iglesia proclama la Palabra de Dios como algo que ella misma

39. Cfr. *Ibidem*, 116-120.

40. Cfr. *Dei Verbum*, 9. El término *locutio* aplicado a la Sagrada Escritura se contrapone aquí a *verbum* aplicado a la Tradición y que tiene un sentido más genérico.

41. *Dei Verbum*, 9.

42. *Dei Verbum*, 21.

ha recibido, como un depósito revelado que se le ha confiado mediante la Tradición y la Escritura<sup>43</sup>. Es más, la Iglesia responde con fidelidad a esa Palabra en un diálogo salvador con su Señor, Cristo, que, siendo El la Palabra de Dios hecha carne (Cfr. Jn 1,14), ha dejado a su Iglesia la Revelación definitiva de Dios. La Iglesia no espera ya una nueva Revelación pública<sup>44</sup>. La fidelidad de la Iglesia y su indefectibilidad en la acogida, conservación y exposición a lo largo del tiempo de la Palabra de Dios, radica en que ella es la comunidad escatológica con la que se ha sellado la Alianza nueva y eterna (Cfr. Mt 26,26-29 y par.). Y si la Iglesia fallase en su respuesta a la Palabra de Dios sería necesaria otra Nueva Alianza<sup>45</sup>. Aquí tiene su función propia el Magisterio de la Iglesia como órgano cualificado, infalible, por la asistencia del Espíritu Santo, en orden a proponer en cada momento la verdad que debe creerse porque está contenida en la Palabra de Dios<sup>46</sup>. El contenido del depósito queda intacto. Los dogmas de la Iglesia no son norma para ese contenido, sino para los fieles que quieren aceptar la Palabra de Dios con garantía de verdad. En el n. 10 de la *Dei Verbum* queda claramente expresado: «El Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído».

El Magisterio, por tanto, no constituye una instancia autónoma para la fe al margen de la Escritura, sino que por su propia naturaleza tiene la función de proclamar el contenido de la Escritura y de discernir auténticamente cuáles son las interpretaciones válidas que va presentando la Tradición, y hasta qué punto están de acuerdo con la Palabra de Dios confiada a la Iglesia, cuya forma originaria de expresión es la misma Sagrada Escritura.

Esta función el Magisterio la ejerce inserto en la Tradición viva de la Iglesia y asistido por el Espíritu Santo, por lo que tiene el sentido de la totalidad de la Revelación. Desde esa totalidad puede com-

43. «La Tradición y la Escritura constituyen el sagrado depósito de la revelación entregado a la Iglesia» (*Dei Verbum*, 10); Cfr. *Dei Verbum*, 7.

44. «La economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública, antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor (Cfr. 1 Tim 6,14; Tit 2,3)» (*Dei Verbum*, 4) Cfr. *Dei Verbum*, 8.

45. L. SCHEFFCZYK, *Los Dogmas de la Iglesia...*, 191.

46. Cfr. *Dei Filius*, cap. 3: (DSch 3011); *Dei Verbum*, 25.



prender y proponer la verdad que ha de ser creída y que se contiene en la Escritura. Así, el Magisterio interpreta la Sagrada Escritura de diversos modos:

1) Cuando propone dogmáticamente la verdad de fe, aunque no cite directamente la Escritura. Los dogmas de la Iglesia proponen la verdad revelada contenida originariamente en la Escritura. En este sentido los símbolos de la fe se consideran como un resumen del contenido de la Biblia<sup>47</sup>. Las enseñanzas magisteriales con carácter dogmático, aunque no hagan referencia a textos bíblicos concretos, representan una interpretación auténtica de la Escritura, si bien de manera mediata, en cuanto que esclarecen una realidad de la que la Escritura es testimonio divino. Los dogmas son por tanto como la clave hermenéutica para interpretar correctamente la Escritura<sup>48</sup>.

2) Cuando el Magisterio incluye la interpretación de un pasaje bíblico en la misma definición dogmática. Son muy pocos casos, pero suficientes para mostrar que el Magisterio puede definir cuál sea la significación encerrada en un pasaje bíblico.

Ahora bien, si analizamos de cerca esos casos, podemos observar, por una parte, que el Magisterio no pretende dar una interpretación que agote el sentido de los textos —se ve en el carácter negativo que tienen la mayor parte de tales definiciones—, y por otra, que su enseñanza no recae directamente sobre lo que el hagiógrafo quiso decir, sino más bien sobre la realidad contenida en el texto. En ningún momento cierran el camino a investigaciones ulteriores.

En efecto, el Concilio de Trento condenó la interpretación calvinista que veía en la alusión al agua para el bautismo, en Jn 3,5, una mera metáfora<sup>49</sup> y la de quienes redujesen el sentido de las pala-

47. Cfr. SAN AGUSTÍN, *In Romanos* 67 (PL 35,2082). Las definiciones magisteriales actualizan la Palabra de Dios a tres niveles «el del lenguaje que corresponde a la época y cultura en que se inserta la definición; el del grado de crecimiento de la realidad del misterio (explicitación de ese misterio bajo la acción del Espíritu Santo) al que se ha llegado en la época de la definición, y por fin las circunstancias de la historia actual: contestaciones y errores contemporáneos que necesitan un esclarecimiento» (Fr. DREYFUS, *l.c.*, 366).

48. Piénsese por ej. en la definición de Calcedonia, Jesucristo perfecto Dios y perfecto hombre (Cfr. DSch 302) y su repercusión para la interpretación de los Evangelios. Cfr. J. M. CASCIARO, *Exégesis bíblica...*, 168-169. O en otro orden de cosas, cuando Trento define la superioridad de la virginidad consagrada sobre el matrimonio (Cfr. DSch 1810), aunque el documento de Trento no cita ningún pasaje bíblico es obvio que ofrece una interpretación para Mt 19,11ss; 1 Cor 7,25-40, Cfr. Fr. DREYFUS, *l.c.*, 364.

49. Cfr. DSch. 1615.

bras del Señor en Jn 20,22ss. a la autoridad para predicar el Evangelio, negando que existiese una relación entre el poder de perdonar pecados que Jesús concede a los apóstoles y el sacramento de la Penitencia<sup>50</sup>. Se trata, por tanto, de definiciones que establecen cuáles son las interpretaciones erróneas y muestran, al mismo tiempo, cuál es el camino para la recta interpretación de esos textos.

Pero cuando Trento define que las palabras de nuestro Salvador que se leen en Jn 20,22 ss. se han de entender referidas a la potestad de perdonar o retener los pecados en el sacramento de la Penitencia, la definición recae sobre el sentido de esas palabras, no sobre si el evangelista pensó en un sacramento tal como la Iglesia lo celebra. De igual modo cuando se define que únicamente el sacerdote es el ministro del sacramento, se define también que las palabras de Jesús en Mt 18,18 y Jn 20,23 no van dirigidas a todos y cada uno de los fieles, de forma que cualquiera, en virtud de tales palabras, pueda absolver los pecados<sup>51</sup>; pero no entra en la definición por ejemplo el que únicamente estuviesen presentes los Doce cuando Jesús pronunció tales palabras. Lo mismo cabe decir a propósito de la definición sobre el sacramento del Orden sacerdotal, cuya institución la ve reflejada el Concilio en las palabras de Jesús «*hoc facite in meam commemorationem*» (Cfr. Lc 22,19; 1 Cor 11,24)<sup>52</sup>.

Al definir la transubstanciación eucarística, Trento interpreta, de forma positiva, las acciones y palabras de nuestro Señor en la última Cena, pero para ello se apoya en lo que siempre ha creído la Iglesia<sup>53</sup>. No quiere definir que esa realidad sea deducible exclusivamente del sentido gramatical de las palabras del Señor transmitidas en el Nuevo Testamento<sup>54</sup>.

Existe un caso en el que una definición de Trento parece recaer

50. Cfr. DSch. 1703.

51. Cfr. DSch. 1710.

52. Cfr. DSch. 1752.

53. «Porque nuestro Señor dijo que lo que ofrecía bajo la especie de pan era verdaderamente su cuerpo (Cfr. Mt 26,26ss.; Mc 14,22ss.; Lc 22,19ss.; 1 Cor 11,24ss.), la Iglesia de Dios siempre lo ha creído, y de nuevo declara ahora este santo sínodo: que por la consagración del pan y del vino se realiza la conversión de toda la substancia del pan en la substancia del Cuerpo de nuestro Señor Jesucristo... Y esta conversión es llamada propiamente y con toda conveniencia transubstanciación» (DSch 1642).

54. De hecho el mismo Cayetano, en su comentario a la *Summa Theologica* (in III, q. 75, art. 1) decía que *non apparet ex Evangelio coactivum aliquod ad intelligendum haec verba proprie*. Sobre la historia de esta frase de Cayetano en las ediciones de sus obras, Cfr. Fr. DREYFUS, *L'Actualisation de l'Écriture II - L'action de l'Esprit* en «Revue Biblique» 86 (1979) 170.

sobre la intención del hagiógrafo al escribir. Se trata del canon concerniente al sacramento de la Unción de enfermos, en el que el Concilio enseña que este sacramento fue instituido por nuestro Señor Jesucristo y promulgado por el apóstol Santiago<sup>55</sup>. Como explica F. Dreyfus<sup>56</sup>, el Concilio no afirma que el autor de la carta distinguiese claramente entre los siete sacramentos, tal como la Iglesia los comprende, y la actividad sacramental de la Iglesia que comprende también los sacramentales. El Concilio define solamente que la realidad de la que habla St 5,14 es idéntica a la que la Iglesia realiza en el sacramento de la Unción de enfermos.

En todos estos casos Trento deja ver claramente que se apoya en las palabras y acciones de Jesucristo. Los padres conciliares no se planteaban la cuestión del sentido que el hagiógrafo quiso darles al transmitirlos. El tema de cómo comprenden y transmiten los evangelistas las palabras de Jesús no entraba en la perspectiva de los padres conciliares de Trento.

3) Cuando el Magisterio solemne hace referencias explícitas a textos bíblicos, pero sin que queden incluidos en fórmulas definitorias. La Escritura aparece entonces como lugar de referencia en el que el Magisterio basa su enseñanza. De este modo no sólo muestra que sus enseñanzas están fundamentadas y en consonancia con la Biblia, sino que desvela indirectamente el significado de los textos o potencia un determinado sentido de los mismos.

Así por ejemplo respecto a los pasajes relativos a la institución del Primado apostólico de San Pedro (Cfr. Jn 1,42; Mt 16,16-19; Jn 21, 15-17). Cuando el Vaticano I define que Cristo confirió a Pedro no sólo el primado de honor, sino también el de jurisdicción sobre toda la Iglesia, define un aspecto de la realidad de la Iglesia tal como fue fundada por Cristo<sup>57</sup>. No define, sin embargo, que los textos citados tengan ese sentido preciso<sup>58</sup>. Con todo, mediante la definición, queda desvelado un sentido profundo de esos textos que no alcanzaría por sí sola la exégesis crítica.

Por citar otro ejemplo podríamos mencionar aquí también la de-

55. Cfr. DSch, 1716.

56. Cfr. Fr. DREYFUS, *L'Actualization... III*, p. 363.

57. Cfr. DSch. 3055.

58. «La interpretación de estos dos textos (Mt 16,17-19; Jn 21,15-17), como prueba de los dogmas mencionados, no cae *per se* bajo la definición dogmática, no sólo porque no se los menciona en el canon, sino porque no hay indicios de que el concilio quisiese dar una interpretación de ellos en tal sentido» (U. BETTI, *La costituzione dogmatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I* (Roma 1961) 592).

finición de Trento acerca de que bajo la especie de pan se recibe a Cristo *totum et integrum*<sup>59</sup>. En el cuerpo del decreto tridentino se citan una serie de versículos de Jn 6 haciendo una comparación entre ellos y se concluye que no muestran oposición a la práctica de la Iglesia. Se potencia por tanto el sentido de aquellos pasajes que afirman: «Quien coma de este pan vivirá para siempre». Se muestra cómo la realidad de la vida de la Iglesia, en el contexto del problema planteado en el s. XVI, permite comprender pasajes que a primera vista parecerían discordantes<sup>60</sup>.

4) Cuando el Magisterio recurre a la Sagrada Escritura en el desempeño ordinario de su misión. Textos bíblicos que han sido universalmente empleados por el Magisterio para fundamentar una enseñanza, vienen, de este modo, esclarecidos en cuanto a su significación, aunque ésta nunca haya sido objeto de una intervención magisterial solemne. En este sentido el Magisterio interpreta multitud de textos de la Biblia. Baste citar, por ejemplo, la constante apelación a los primeros capítulos del Génesis para fundamentar la verdad de la creación y dignidad del hombre; o a ciertos pasajes del Nuevo Testamento (Cfr. Jn 1,1-18; Fil 2,6-11; etc.) en orden a enseñar la divinidad y preexistencia de Cristo.

Corresponde entonces a la ciencia teológica y a la misma exégesis, analizar hasta qué punto pertenece al Magisterio ordinario y universal de la Iglesia una cierta interpretación, y en qué sentido se ha llevado a cabo.

## b) Decisiones del Magisterio con carácter provisional

La enseñanza del Magisterio garantizada por la asistencia del Espíritu Santo abarca, como es sabido, las cuestiones de fe y moral<sup>61</sup>. La interpretación de la Sagrada Escritura, aunque ha de culminar en la presentación de la verdad salvífica<sup>62</sup>, y a ello se orienta la interpretación realizada por el Magisterio, implica también aspectos de orden literario e histórico que no afectan, al menos de forma directa, a la verdad de fe. Pensemos por ejemplo en aquellas cuestiones relaciona-

59. Cfr. DSch. 1733, 1731, 1727.

60. Cfr. Fr. DREYFUS, *L'Actualization... III*, p. 364.

61. Cfr. *Lumen Gentium*, 25. Para la historia de fórmula, ver T. LÓPEZ RODRÍGUEZ, *El binomio «fides et mores»* en «Scripta Theologica» 5/1 (1973).

62. Cfr. *Dei Verbum*, 11. Sobre el significado de la expresión *veritas salutaris* Cfr. G. ARANDA PÉREZ, *Acerca de la verdad contenida en la Sagrada Escritura* en «Scripta Theologica» 9/2 (1977) 393-424.

das con la redacción de los libros, objeto propio de la crítica histórico-literaria.

Hay veces, en que la voz del Magisterio, a través generalmente de órganos vinculados a él, se deja oír terciando en dichas cuestiones. Este es el caso de los decretos emanados por la Pontificia Comisión Bíblica. Se trata entonces de orientaciones prudenciales, dadas en un determinado momento, que pueden tener un carácter meramente transitorio <sup>63</sup>.

En la medida en que se clarifica la conexión que las cuestiones en juego guardan con la verdad de fe, y se aseguran los datos que puede aportar la investigación científica, aquellas orientaciones pueden ser recogidas por el Magisterio ordinario <sup>64</sup>, o pueden quedar sujetas a nuevos matices <sup>65</sup>.

Queda así expuesta la relación entre Sagrada Escritura y Magisterio de la Iglesia, y cómo éste lleva a cabo, de distintas formas, la interpretación auténtica de aquélla. Toca ahora fijarnos en la función propia de la exégesis bíblica llevada a cabo por los cultivadores de esta ciencia, y abordar luego el tema de la relación entre Magisterio y exégesis bíblica como ciencia.

### III. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA EN LA TAREA EXEGÉTICA

#### 1. *Función eclesial de la exégesis científica*

El punto de partida no puede ser otro que la consideración de que el depósito sagrado de la revelación ha sido confiado a la Iglesia, y que es todo el pueblo santo de Dios el que participa de la función profética de Cristo <sup>66</sup>. En la diversidad de carismas que reciben los miembros del pueblo de Dios está la vocación propia de los exegetas. Ellos contribuyen al crecimiento de la Tradición apostólica en la Iglesia en el sentido en que lo enseña la Cons. *Dei Verbum*, «es

63. Cfr. J. DUPONT, *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum* en «Revue Biblique» 63 (1965) 414-419.

64. Así por ej., la *Dei Verbum* en el n. 19 asume la Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica *Sancta Mater Ecclesia*.

65. Es lo que sucede con algunos de los Decretos de la Pontificia Comisión Bíblica emanados a principios de siglo.

66. Cfr. *Dei Verbum*, 10, 12,

decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón» (Cfr. Lc 19,51) <sup>67</sup>.

Se ha señalado con razón que los redactores del n. 10 de la *Dei Verbum* han querido distinguir dentro de la Iglesia el papel del Magisterio vivo y el del Pueblo de Dios <sup>68</sup>. Al Magisterio vivo corresponde la interpretación auténtica, como hemos visto antes; a los exegetas corresponde, como miembros del Pueblo de Dios, y bajo la guía del Magisterio, penetrar más profundamente el sentido de la Escritura y exponerlo adecuadamente <sup>69</sup>.

La función propia del escriturista es el estudio de la Revelación, en cuanto que ésta se ha dado por escrito en los libros de la Escritura. Esta tarea no la realiza en solitario, sino como miembro de la Iglesia, en la que ha percibido el valor de las Escrituras. Pero el cometido propio del exegeta, puesto que se enfrenta con un texto escrito del pasado que es a la vez Palabra de Dios, consiste en descubrir bajo el lenguaje humano de la Escritura el contenido mismo de la Palabra de Dios, el significado divino. No es tarea fácil, pues si en todo texto escrito no hay una correspondencia inmediata entre lo pensado por el autor y lo expresado en el texto, esto se acentúa en el caso de la Biblia ya que ella transmite un pensamiento divino que «ni se puede apresar debidamente, ni fijar con toda exactitud, pues supera y trasciende todo intento de expresión adecuada» <sup>70</sup>.

La trascendencia del significado del texto bíblico sobre el lenguaje del hagiógrafo queda bien reflejada en el n. 12 de la *Dei Verbum* cuando dice «Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir, y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras». La relación entre lo que el autor humano quiso

67. *Dei Verbum*, 8.

68. Se dice expresamente por el relator del esquema III al presentar el primer párrafo del n. 10: «Hac periodo, ex integro nova, statuitur relatio unius depositi revelati (...) ad totam Ecclesiam, quae simplices fideles simul ac hierarchiam complectitur. Hoc autem fidei depositum intelligendum est Ecclesiae esse commissum, non ut authenticè interpretetur (quod ad solum magisterium spectat), sed ut ipsa de eodem vivat... (el subrayado es de la *relatio*). Cfr. el comentario a este número de la *Dei Verbum* de A. ANTÓN, *Revelación y comunidad creyente* en L. ALONSO SCHÖCKEL, *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Const. Dei Verbum...* (Madrid 1969), pp. 348-358.

69. Cfr. *Dei Verbum*, 12.

70. L. SCHEFFCZYK, *Los Dogmas de la Iglesia...*, p. 134.

decir y lo que Dios quiso comunicar con sus palabras puede no aparecer a primera vista, ni siquiera considerando exclusivamente la intención del hagiógrafo. El significado del texto puede ir en efecto más allá de lo que el hagiógrafo quiso decir. Pensemos por ejemplo que las palabras de un hagiógrafo se insertan posteriormente en un contexto más amplio, como es el conjunto de la Escritura, o incluso que la misma Escritura representa, ni más ni menos, la expresión originaria e inspirada de la Tradición apostólica que, como algo vivo e histórico, ha ido creciendo en la Iglesia.

Porque la Palabra de Dios se ha hecho realmente palabra humana en la Escritura, el exegeta ha de enfrentarse a la Biblia con todos los recursos de la ciencia humana. Con tales recursos aclarará, en lo posible, todos los condicionamientos y avatares que ha sufrido esa palabra como tal palabra humana escrita: desde la conservación del texto, hasta las formas de expresión usadas en él, pasando por la historia de su composición. A través de la palabra de la Escritura, el estudioso puede y ha de pretender llegar a lo que pensaba el hagiógrafo o la comunidad primitiva, y a distinguirlo de la forma en que se expresa. Más aún, ha de intentar determinar qué relación guardan esos testimonios, condicionados por situaciones históricas concretas o por la intencionalidad propia de un autor, con lo testimoniado en su conjunto<sup>71</sup>; y qué es entonces lo que se ha de considerar como revelado por Dios y de contenido inmutable con valor permanente o —también dentro del ámbito de la inspiración divina— reflejo de la circunstancia histórica<sup>72</sup>.

## 2. *La fe de la Iglesia principio para la hermenéutica bíblica*

Evidentemente, para acceder a tales resultados no son suficientes al intérprete de la Biblia los métodos histórico-críticos. La Const. *Dei Verbum* lo enseña con toda claridad al decir, después de señalar la

71. Así p. ej. se podrá mostrar la diversidad con la que los diferentes escritos del Nuevo Testamento presentan la figura de Jesucristo, y el progreso que suponen unos libros respecto a otros. El reciente libro de Fr. DREYFUS, *Jésus, savait il qu'il était Dieu?* (Paris 1984) puede ser un bello ejemplo metodológico para estudiar los datos que aparecen en el IV Evangelio, y no en los Sinópticos, sobre la conciencia que Jesús tenía de sí mismo.

72. La dificultad en este punto se ha planteado por ej., recientemente en torno al tema del valor permanente de las normas morales del Nuevo Testamento. Cfr. H. SCHÜRMANN, *La Question du caractère obligatoire des jugements de valeur et des directives morales du Nouveau Testament* (Texto francés, aprobado por la Co-

necesidad de acudir a los géneros literarios, que «para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y unidad de toda la Sagrada Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe»<sup>73</sup>.

No nos toca ahora explicar el significado de estos principios asentados por el Vaticano II. Sólo queremos señalar que en una concepción teológica y eclesial de la exégesis, la fe entra como un elemento de la metodología científica propia al lado de los métodos historico-críticos, aunque no al mismo nivel ni con la misma función. Estos, en efecto, por sí mismos no pueden juzgar de una realidad que trasciende el conocimiento meramente humano, como es el contenido de la Escritura y lo testimoniado por ella. No se puede polarizar la exégesis pura y simplemente en el método histórico<sup>74</sup>. Pero, al mismo tiempo, como hemos visto, no se puede acceder científicamente al texto sin los mencionados métodos, por ser la Escritura verdaderamente palabra humana.

¿Cómo conjugar entonces ambos factores en la unidad del acto hermenéutico? Evidentemente no se puede pensar en un acceso al texto bíblico haciendo que ambos factores —fe eclesial y procedimientos racionales— actúen independientemente, como si la fe fuese por un lado y la razón por otro, llegando incluso a afirmarse la fe al margen o en contra de los resultados de la investigación racional<sup>75</sup>. Pero tampoco se puede situar la fe al nivel de los métodos críticos. Estos, por una parte, no pueden por sí mismos alcanzar la fe y demostrarla al trabajar sobre la Biblia. Lo más que estos alcanzan a precisar es el testimonio del hagiógrafo o de la comunidad primitiva,

---

misión Teológica Internacional y publicado con una introducción y Comentario por Ph. Delhaye en «Esprit et Vie» 85 (1975) 593-603). Cfr. un estudio sobre el tema en T. LÓPEZ-G. ARANDA, *Lo específico de la moral cristiana II* en «Scripta Theologica» 8 (1976) 663-682.

73. *Dei Verbum*, n. 12.

74. Cfr. P. TOINET, *Pour une théologie de l'exégèse* (Paris 1983). En el prefacio al libro escribe I. DE LA POTTERIE: «El método exegético parece estar polarizado pura y simplemente por el método histórico. Esto es inaceptable porque la exégesis de la Biblia, Palabra de Dios, es ya (o debería ser) teología, es decir interpretación creyente, esfuerzo por comprender lo que en su fe, los autores bíblicos han querido expresar en los textos (*fides quaerens intellectum*) y que va siempre más allá del puro acontecimiento histórico» (p. 16).

75. Hay que decir que lo que la razón humana puede comprender del texto de la Escritura no es sencillamente un adorno inlustrativo para el acto de fe y su contenido, como se desprendería de ciertos planteamientos protestantes actuales en reacción frente a los métodos histórico-críticos. Cfr. sobre alguno de estos autores G. ARANDA PÉREZ, *Crítica dogmática a la exégesis crítica*, en «Scripta Theologica» 10/7 (1978) 1097-1113.



en su circunstancia histórica concreta, y en cuanto histórica, parcial, condicionada por unas formas de pensar y de expresarse. Y la fe es otra cosa que el conocimiento de lo que pensaron o creyeron la primera generación de cristianos, a no ser que se la quiera reducir al ámbito de la historia de las religiones. Por otra parte, la fe no actúa al mismo nivel que los métodos racionales, como si fuera un método más, en cuanto que hiciera conocer al lector de forma inmediata el sentido del texto, solucionando cualquier dificultad por la vía misma de la fe y la espiritualización. Ello no sería exégesis científica ni necesitaría de ningún otro método en realidad.

La fe queda integrada en la tarea hermenéutica cuando el intérprete es consciente de que parte de ella como de una comprensión previa, como de un presupuesto desde el que accede al texto. Y precisamente porque es consciente de esa actitud previa y fundamental —lo cual hace que no sea un prejuicio— está capacitado para percibir con nitidez la legitimidad de las cuestiones que él mismo plantea al texto, y percibir también, por otra parte, hasta qué punto la respuesta que el texto le ofrece está en consonancia, aumenta o corrige su previa comprensión. En esta circularidad que se establece entre el intérprete y el texto, el texto conserva siempre su propia realidad, su «autonomía», que debe ser respetada, con respecto al intérprete. Por eso puede el texto enriquecer o corregir la actitud previa del intérprete. Al mismo tiempo, la comprensión previa con la que el intérprete accede al texto, si es consciente de ella, le permite escapar del subjetivismo en la interpretación, en cuanto que ésta puede ser siempre contrastada con la realidad comprendida en su totalidad que el intérprete posee previamente. Esta comprensión previa o actitud fundamental con la que el intérprete accede al texto es llamada pre-comprensión <sup>76</sup>, horizonte <sup>77</sup>, registro de interpretación <sup>78</sup>, etc.; en todo caso, debe quedar abierta a ser contrastada por el texto mismo, al tiempo que posibilita su correcta interpretación. Y esto podrá conseguirlo mejor el intérprete, en la medida en que dicha comprensión

76. Aunque el término con este significado arranca propiamente de Bultmann (Cfr. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen II* (Tübingen 1952) se usa entre los autores católicos una vez corregidas las implicaciones bultmanianas. Así L. SCHEFFCYK (*Los Dogmas...*, 138) escribe: «La fe puede y debe ser, sin embargo, para el exegeta un presupuesto, una actitud fundamental, y revestir la importancia de una pre-comprensión para la interpretación del texto, en la que debe actuar el método histórico crítico». Cfr. también Fr. DREYFUS, *La actualisation...* III, 329-330, 376-377.

77. Cfr. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965<sup>2</sup>. Para una crítica Cfr. Fr. DREYFUS, *l.c.*, 377, nota 265.

78. Cfr. J. M. CASCIARO, *Exégesis bíblica...*, 181-183.

previa esté mejor elaborada, más conscientemente asumida, y más en consonancia con el carácter propio del texto.

Por lo que se refiere al texto bíblico no hace falta detenernos en explicar que la previa comprensión correcta para su interpretación es la fe de la comunidad en la que ha surgido el texto, es decir la fe de la Iglesia, puesto que «la Escritura debe leerse con el mismo Espíritu con que se escribió»<sup>79</sup>. Esto supone que la vida de la Iglesia, con su doctrina, su liturgia, sus instituciones, su Tradición «es el lugar hermenéutico donde la Escritura habla con más autenticidad»<sup>80</sup>. La fe de la Iglesia entra por tanto en la tarea de la exégesis bíblica no sólo como un elemento legítimo sino como el presupuesto obligado para una interpretación acertada del texto bíblico que habrá de llevarse a cabo con todos los recursos que proporcione la ciencia humana<sup>81</sup>.

### 3. *El Magisterio, presupuesto para la exégesis científica*

En este contexto se ha de situar la relación entre el Magisterio de la Iglesia y la exégesis bíblica. Para el exegeta católico, el Magisterio, la función que le corresponde de intérprete auténtico, y las enseñanzas que imparte, entran en el ámbito propio de comprensión previa con la que accede al texto de la Escritura. La razón fundamental radica en que tal enseñanza y función están íntimamente relacionadas con la fe de la Iglesia de la que parte el escriturista y en la que se sitúa.

La enseñanza del Magisterio en efecto, en las diversas formas en que se imparte, sitúa al exegeta, igual que a cada fiel, en la posesión de la totalidad de la fe tal como en ese momento la vive y ex-

79. *Dei Verbum*, 12.

80. R. E. BROWN, *Hermenéutica en Comentario bíblico San Jerónimo*, tomo V (Madrid 1972) 318.

81. «El exegeta en cuanto investigador crítico-histórico no tiene por qué utilizar la fe —ni cuanto a ella pertenece— como recurso de método para su trabajo; le basta la fe como actitud fundamental de una precomprensión o presupuesto. Lo mismo vale sobre la relación del exegeta con la tradición vinculante de la fe y con el dogma. Se integra, desde luego, en su precomprensión y puede, en el caso límite de que sus resultados no se acomoden al fondo de un dogma definitivo, ser norma negativa de orientación. Pero esto quiere decir solamente que el exegeta no debe absolutizar su investigación, debiendo reconocer su carácter de hipótesis, que necesita una comprobación ulterior» (L. SCHEFFCZYK, *Los Dogmas de la Iglesia...*, 160).

presa la Iglesia, y con la garantía de infalibilidad de la que goza la misma Iglesia. Así el biblista tiene una comprensión previa de la realidad de la que trata la Escritura, adecuada para acceder y comprender la particularidad de cada texto. Bien entendido también entonces que la enseñanza del Magisterio por la que el exegeta adquiere la comprensión previa de la totalidad de la fe, y que le sitúa en una «precomprensión» adecuada, no le da el sentido concreto de los textos, que intentará desentrañar con los recursos humanos de que disponga. Solamente le pone en el horizonte acertado para descubrirlos, le ofrece el registro en que ha de interpretar. En este sentido, el Magisterio en su conjunto representa una instancia positiva para la exégesis. No es sólo un factor negativo para que el exegeta *ne erret*, sino que posibilita la interpretación profunda y correcta del texto que, repetimos, descubrirá con los métodos racionales.

Pero la exégesis católica no sólo tiene en cuenta la enseñanza del Magisterio, sino también la función que éste realiza como el único intérprete auténtico de la Palabra de Dios, y por tanto de la Escritura. La aceptación de esta función del Magisterio entra también en la comprensión previa del exegeta, porque tal función es un dato de la fe de la Iglesia. Esto significa que el exegeta es consciente de la limitación de su lenguaje en orden a la fe. Es decir, de que su palabra no es norma para la fe, y que no confunde su interpretación con la misma Palabra de Dios que es la Escritura.

El recorrido que realiza el exegeta para llegar al texto y para actualizar su sentido en lenguaje comprensible al hombre de su tiempo, lo hace por el camino de los métodos racionales de la ciencia humana. Pero el exegeta sabe que la realidad de la que tratan los textos bíblicos —Dios y su actuación en la historia— supera lo que puede captarse con sólo tales métodos, es decir, que éstos por sí solos no pueden decir la última palabra sobre la realidad que se contiene en el texto estudiado, es decir, sobre su sentido profundo<sup>82</sup>. Por eso ha de partir de la aceptación previa de una función eclesial, distinta de la suya, cuyo cometido es el discernimiento, con asistencia del Espíritu Santo, de la verdad que se propone para ser creída. Tal es la función del Magisterio. De ahí que el exegeta somete a su juicio el resultado de sus investigaciones.

La investigación exegetica está llamada a desvelar lo característico

82. Por ej. ya vimos cómo las palabras de la institución de la Eucaristía en sí mismas —al margen de la Tradición— no están cerradas a una interpretación en sentido metafórico. Cfr. nota 54.3

de la palabra divina en la forma humana que ha adquirido en la Escritura; puede descubrir e indicar cuál es esa palabra divina. Pero no tiene competencia para fijar definitivamente el resultado de su investigación como Palabra de Dios, ni para afirmarlo como última instancia para creer. Reconoce que la última instancia es la Iglesia con su Tradición y su Credo, reconoce la función del Magisterio.

Cuando el exegeta incluye en su actitud previa de acceso a la Escritura esta función del magisterio como última instancia a la que ha de someter el resultado de sus investigaciones, reconoce, de hecho, que él solamente llega a la verdad contenida en el texto de modo aproximativo. No absolutiza, por tanto, sus conclusiones, sino que las contrasta con las de sus colegas, consciente de que todos sus resultados pueden ser discutibles y superados, ya que la naturaleza propia del lenguaje, y más del lenguaje escrito, posibilita, en efecto, la diversidad de interpretación. Pero al mismo tiempo, si no quiere caer en un relativismo irreconciliable con la sumisión que requiere la Palabra de Dios, deberá contar con una instancia, distinta de la misma ciencia exegética, que le señale si sus resultados, siempre aproximativos, están bien orientados hacia la verdad de la Revelación contenida en la Escritura. Por otra parte, únicamente la aceptación de una instancia magisterial —a nivel de enseñanza y de función— como parte de la comprensión previa del intérprete de la Biblia puede liberarle de un subjetivismo estéril, tanto en la elaboración de esa misma actitud previa, como en las conclusiones de su investigación realizada con los métodos propios de su ciencia.

Ciertamente que aquí se va a plantear un problema al intérprete de la Sagrada Escritura en su relación con el Magisterio: determinar la obligatoriedad de las enseñanzas del Magisterio y, especialmente, de sus decisiones con respecto a la interpretación concreta de un pasaje o de sus orientaciones sobre determinadas cuestiones concernientes a la Biblia. El exegeta católico no puede soslayar esta cuestión si toma en serio la relación antes expuesta entre Magisterio y exégesis. Para afrontar debidamente el problema, el exegeta cuenta con dos factores imprescindibles. Uno de ellos es el mismo lenguaje del Magisterio: cuando éste enseña cosas de fe y costumbres, en definiciones solemnes o de forma ordinaria y universal, a ellas se atiene el intérprete de la Biblia. Para esta determinación cuenta, especialmente, con la ayuda de la teología dogmática.

El otro factor lo constituyen las orientaciones del Magisterio en cada tiempo. En cuestiones no referentes a la fe y costumbres, o cuando se trata de una interpretación aislada o circunstancial por parte de

algún órgano magisterial, o más aún cuando únicamente han quedado implicadas cuestiones de orden histórico o literario relacionado con la autenticidad o forma de composición de los libros de la Biblia, el exegeta católico puede encontrar en la actitud presente del Magisterio un criterio de juicio prudencial a la hora de dar a conocer el resultado de su investigación. No ha de verse privado de libertad en su trabajo por decisiones del Magisterio en otro tiempo en que no existían los datos que se pueden tener hoy día, aunque ha de mirar esas decisiones con la mayor consideración y respeto. Por otra parte no realizaría el exegeta su tarea en contexto eclesial si menospreciase o pasase por alto las advertencias del Magisterio de su tiempo.

#### IV. APORTACIÓN DE LA EXÉGESIS AL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

La relación entre Magisterio y exégesis no se agota en la interpretación que el Magisterio hace de la Escritura, ni en ser un presupuesto con el que debe contar la exégesis. La exégesis también realiza una función propia respecto a la Iglesia, y por tanto respecto al Magisterio. En efecto, cuando los estudiosos de la Sagrada Escritura van precisando, con los recursos de la ciencia humana que emplean, el sentido de los textos bíblicos, y actualizan su significado para sus contemporáneos, su estudio contribuye a que crezca la comprensión de las palabras por las que Dios habla en la Escritura, y así realizan un servicio a toda la Iglesia y también al Magisterio<sup>83</sup>. Esta tarea la realiza la exégesis, como hemos dicho antes, poniendo al descubierto lo que Dios ha querido manifestarnos bajo y a través del lenguaje humano de la Biblia. De esta manera la exégesis evita caer en interpretaciones arbitrarias de esa palabra, divina y humana a la vez. Al mismo tiempo, sobre todo, la exégesis lleva a ayudar a contrastar el contenido de la fe y su expresión en cada tiempo con la Palabra originaria de la Tradición puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, puesto que la Iglesia «ha considerado siempre como norma suprema de su fe la Escritura unida a la Tradición»<sup>84</sup>. De ahí que la exégesis y su función haya de considerarse de necesidad vital para

83. Cfr. *Dei Verbum*, 8.

84. *Dei Verbum*, 21.

la Iglesia que se esfuerza por responder con fidelidad a la palabra de Dios.

Esta función de la exégesis en la Iglesia ha sido reconocida y valorada por el mismo Magisterio que, en los tiempos modernos, sobre todo a partir de León XIII, no ha cesado de animar en su tarea a los cultivadores de la ciencia bíblica. La const. *Dei Verbum*, partiendo de que «la Iglesia, esposa del Verbo hecho carne, instruida por el Espíritu Santo, procura comprender cada vez más profundamente la Escritura para alimentar constantemente a sus hijos con la palabra de Dios», exhorta a los exegetas católicos, y los demás teólogos, a que «trabajen en común esfuerzo y bajo la vigilancia del Magisterio para investigar con medios oportunos la Escritura y para explicarla, de modo que se multipliquen los ministros de la Palabra capaces de ofrecer al pueblo de Dios el alimento de la Escritura, que alumbre el entendimiento, conforme la voluntad y encienda el corazón en amor a Dios»<sup>85</sup>.

La exégesis, por tanto, tiene su función en la vida de la Iglesia, y tal función no puede ser ni es absorbida por el Magisterio. El papa Juan Pablo II lo decía respecto a la teología en general, y, en consecuencia, lo mismo puede aplicarse a la exégesis: «Magisterio y teología (exégesis) tienen una función diversa. Por eso no pueden ser reducidos uno al otro»<sup>86</sup>.

Si intentamos precisar más cuál es la función de la exégesis respecto al Magisterio, podríamos señalar tres aspectos:

### 1. *La exégesis ayuda al Magisterio a madurar su juicio*

Este aspecto queda señalado como el primero y más importante en la Const. *Dei Verbum*: el trabajo de los exegetas, aplicando las normas convenientes, está orientado a que con su penetración y exposición del sentido de la Escritura «pueda madurar el juicio de la Iglesia»<sup>87</sup>. Este juicio se ejerce en última instancia por el Magisterio, el cual «no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y

85. *Dei Verbum*, n. 23.

86. El paréntesis es nuestro. JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles*, Salamanca 1-XI-1982, recogiendo palabras ya dirigidas a los teólogos alemanes en Altötting el 18-XI-1980.

87. *Dei Verbum*, 12.

con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído»<sup>88</sup>. De ahí que el Magisterio no puede ser ni es de hecho ajeno a los resultados de la investigación exegética, sino que está atento a éstos para cumplir con fidelidad su propia tarea<sup>89</sup>. Estos resultados, en efecto, le ayudan a distinguir con más precisión lo que pertenece al depósito de la fe de lo que es forma de expresión debida a una cultura y mentalidad dadas. Le ayudan también a descubrir la conexión entre pasajes concretos de la Escritura y la fe de la Iglesia.

## 2. *La exégesis ha de fundamentar bíblicamente la enseñanza del Magisterio*

Otro aspecto en el que la exégesis aporta su contribución al Magisterio consiste en que ella puede y debe fundamentar la enseñanza del Magisterio poniendo de manifiesto la conformidad que existe entre ésta y la palabra originaria dada en la Escritura. El Magisterio, aunque saca toda su enseñanza del depósito de la Revelación, no procede según los métodos de la ciencia humana, sino que propone la verdad de fe en cuanto recibida del Señor y captada bajo la asistencia del Espíritu Santo. Corresponde a la exégesis, que entiende así la tarea del Magisterio, mostrar con recursos científicos la conexión entre la enseñanza actual del Magisterio y la palabra originaria de la Escritura. Esta tarea la señalaba el papa Pío XII para la teología en general<sup>90</sup>, por lo que se puede aplicar también a la exégesis, ya que, en efecto, refleja el convencimiento de que la enseñanza del Magisterio versa sobre la misma realidad que testimonia la Escritura, y que entre una y otra existe una profunda relación. La exégesis siempre podrá mostrar que cabe una argumentación escriturística a favor de la doctrina propuesta para creer por el Magisterio, o al menos, que

88. *Dei Verbum*, n. 10.

89. El Magisterio escucha a los exegetas. Así por ej. en el Concilio Vaticano II se tuvo muy en cuenta la opinión de los exegetas al hacer referencia a textos bíblicos concretos. Es significativo también cómo el Papa Juan Pablo II, en sus catequesis y encíclicas, aprovecha los resultados de la ciencia bíblica actual. Como un ejemplo a este respecto Cfr. G. ARANDA, *La misión mesiánica de Cristo según la «Dives in misericordia»*, en «Scripta theologica» 14 (1982) 583-599.

90. Cfr. *Humani Generis* (DSch 3886).

nada autoriza, desde el punto de vista de la exégesis científica, a alterar la enseñanza tradicional de la Iglesia <sup>91</sup>.

### 3. *La exégesis puede precisar interpretaciones hechas por el Magisterio*

Por último, la exégesis ayuda al Magisterio a abandonar interpretaciones inconsistentes o poco correctas que figuren en documentos magisteriales anteriores. No nos referimos evidentemente a los pocos casos en que el Magisterio solemne ha definido el sentido de un texto o la realidad implicada en él, sino a documentos oficiales que no tienen el carácter de infalibles. La interpretación de textos concretos por parte del Magisterio en estos casos corresponde a los medios empleados en su época, y aunque la doctrina contenida en tales documentos pueda llegar a considerarse perteneciente al Magisterio ordinario y universal, el uso de determinados textos de la Escritura para apoyarla puede resultar inadecuado, e incluso ilegítimo, en otra época <sup>92</sup>. La tarea de la exégesis, con los medios de que dispone, puede contribuir a revisar tales apoyos bíblicos y ayudar así al Magisterio a precisar el fundamento de su enseñanza.

En este mismo sentido la exégesis está llamada también a descubrir en qué forma el Magisterio lee un determinado texto, que en muchos casos puede no corresponder a lo que llamamos sentido literal, sin que por ello deje de ser legítima tal lectura siempre que la literalidad del texto quede de alguna forma incluida <sup>93</sup>.

La investigación exegetica proporciona finalmente al Magisterio datos sobre cuestiones de índole literaria o histórica acerca de los mismos libros de la Escritura. Estos nuevos datos hacen evidentemente

91. Tal es el planteamiento que hace por ej. Fr. DREYFUS en el libro antes citado, *Jésus, savait il qu'il était Dieu?*: Se propone «probar que el progreso de la exégesis moderna no obliga de ningún modo a reinterpretar la enseñanza tradicional de la Iglesia» (p. 9). El mismo planteamiento podría hacerse sobre otras cuestiones como la resurrección de Cristo, concepción virginal, etc.

92. Así por ej. la interpretación de las dos espadas de Lc 22,38 utilizada por Bonifacio VIII en la Bula *Unam Sanctam* del año 1302 (Cfr. DSch 873) como fundamento de que el poder temporal estaba sometido al poder espiritual de los Papas.

93. Corresponde a la exégesis, por ej., determinar en qué sentido la Virgen María está proféticamente aludida en Gen 3,15, o es la virgen de Is 7,14 (Cfr. *Lumen Gentium*, 55), o cómo puede verse en Mal 1,11 una profecía de la Eucaristía (Cfr. *Lumen Gentium*, 17). Sobre este último ejemplo, Cfr. Fr. DREYFUS, *l.c.*, 361).



progresar las posiciones que el Magisterio u órganos afines como las Comisiones Pontificias pueden tener en un determinado momento. Evidentemente se trata de cuestiones que no pertenecen a la fe o la moral, pero que en un momento dado pueden aparecer unidas, o revestir el carácter de argumento apologético de gran importancia <sup>94</sup>.

## CONCLUSIÓN

En resumen: El Magisterio es el único intérprete auténtico de la Palabra de Dios (Escritura y Tradición) porque, por mandato de Cristo, y con la asistencia del Espíritu Santo, tiene la misión de mantener viva la palabra del Evangelio hasta el fin de los tiempos. En la palabra del Magisterio, la Iglesia escucha la voz de su Señor, Jesucristo, cuyo misterio va comprendiendo cada vez con más profundidad. La Sagrada Escritura es el testimonio divino de ese gran misterio. Testimonio expresado en lenguaje humano (*synkatábasis*), puesto por escrito en un momento determinado de la historia, y entregado a la Iglesia. El Magisterio escucha el testimonio originario de la Escritura desde la realidad de la Iglesia en la que se manifiesta la presencia viva y actuante de Cristo. Por la función que tiene asignada cara a la misma Iglesia, sólo al Magisterio compete por tanto la interpretación auténtica del testimonio de la Escritura.

Los cultivadores de la ciencia bíblica, como miembros de la Iglesia de cuya fe participan, acceden al estudio de la Escritura provistos de la comprensión previa de la realidad que en ella se contiene. En la palabra del Magisterio tienen, como todos los fieles, la garantía de la verdad acerca de su fe. Aplicando todos los recursos de que dispone la ciencia humana para comprender los escritos del pasado, el exegeta católico puede percibir la significación que cada pasaje concreto tiene en la totalidad del misterio de la salvación que ha culminado en Cristo, y cómo ese pasaje enriquece la comprensión que él —y el magisterio mismo— tiene previamente. La misma naturaleza del trabajo exegetico, que utiliza recursos de la ciencia humana, hace que sus resultados en orden a la fe sólo sean aproximativos. De ahí

---

94. Así por ej. es fácil advertir cómo la enseñanza de la *Dei Verbum* 19 sobre la veracidad histórica de los Evangelios, se apoya en las investigaciones recientes sobre la formación de los mismos.

que precisa una instancia ulterior, el mismo Magisterio de la Iglesia, que juzgue tales resultados. Sólo el Magisterio es el órgano adecuado para proponer a la Iglesia, con garantía de infalibilidad, lo que ésta ha de creer; pero los resultados del trabajo de la exégesis le proporcionan elementos para que su juicio vaya madurando.

El Magisterio de la Iglesia, vistas así las cosas, no sólo no coharta la libertad del exegeta, sino que más bien potencia su tarea. La potencia en cuanto que le proporciona una comprensión previa adecuada, y necesaria por otra parte, para acceder al texto. Y la potencia en cuanto que le estimula a descubrir incesantemente nuevas riquezas del texto bíblico que colaboren en el crecimiento de la comprensión que la Iglesia va haciendo del misterio de Cristo del que vive. La aportación que la exégesis está llamada a hacer en ese sentido es de la mayor importancia, como lo muestran las mismas recomendaciones del Magisterio a propósito de la renovación de la teología y de la vida cristiana.

## 2. SESION DE TRABAJO



Dirige la sesión, como moderador el Prof. Claudio Basevi que, antes de pasar a las preguntas, deja la palabra a los dos ponentes de la mañana, profesores Gribomont y Aranda, por si quieren añadir, matizar o completar algo de lo que han expuesto en sus respectivas ponencias.

*Prof. Gribomont*

Empieza diciendo que sobre el tema de su intervención habría mucho que añadir, pero que él quisiera volver sobre el tema del día anterior, es decir, sobre la relación entre las versiones antiguas de la Biblia y el texto original. Declara que tiene mucho aprecio a la *Septuaginta*, y en algún sentido se siente llevado a contarse entre los que la consideran «inspirada» o, por lo menos, inspirada de modo análogo, esto es, providencial. La transición entre el Antiguo y Nuevo Testamento y las citas bíblicas del Nuevo Testamento se apoyan sobre la *Septuaginta*. A la vez, hay que reconocer que desde los tiempos de la primitiva Iglesia, ha sido constante el esfuerzo por ceñirse al texto hebreo. Los códices de la *Septuaginta* están llenos de reminiscencias de las traducciones de Aquila y Símmaco. En Egipto, por ejemplo, empieza muy pronto la traducción del AT al copto y las versiones coptas están ya a medio camino entre la *Septuaginta* y el hebreo. La misma Vulgata de San Jerónimo es un ejemplo, entre muchos, de consideración del texto hebreo. La Vulgata, por otro lado, no pierde los datos de la tradición cristiana, porque, a pesar de la declaración de Jerónimo de tener en cuenta a Aquila y Símmaco, su texto está también lleno del recuerdo de las antiguas versiones latinas. La Iglesia antigua, pues, ha manifestado siempre una tendencia a la vuelta al texto hebreo. La propia Neovulgata y las versiones latinas de los reformadores manifiestan la misma tendencia. Por esto aunque la *Septuaginta*, o la *Peshita*, fueran consideradas versiones «inspiradas»,

o de gran valor, no fueron consideradas como «absolutas». La hermenéutica antigua parece estar en «tensión» entre el texto original y las versiones. Esto puede tener un significado también teológico; ninguna versión es definitiva, aunque haya tenido un influjo enorme.

*Prof. Aranda*

Aclara que más que añadir algo quiere precisar algunas ideas que pueden haber quedado dichas un poco de prisa. Lo más importante es que su intento ha sido situar el papel del Magisterio en la exégesis bíblica desde los presupuestos de la ciencia hermenéutica actual.

Considera que un postulado fundamental es la «precomprensión del texto» que el exegeta posee al acceder al estudio de la Escritura. Esta precomprensión ha sido evidenciada por toda una serie de corrientes hermenéuticas, como la de Bultmann y de sus discípulos. Es esto algo cierto aunque las teorías hermenéuticas suponen unas posiciones filosóficas en las cuales obviamente el Magisterio no entra. Lo que se trata de establecer es cuál es el tipo de «precomprensión» de la exégesis católica en unión con el Magisterio.

*Prof. Basevi*

Plantea las primeras dos preguntas, una del Prof. Lucas Francisco Mateo-Seco y otra del Prof. Marcelo Merino, pero antes quiere establecer de alguna forma el marco de la conversación. El profesor Gribomont en su exposición ha hablado sobre todo de San Basilio. Pero se trataba de examinar también un tema más amplio: la hermenéutica bíblica a través de los Padres. En este sentido, el Prof. Merino pregunta cuál ha sido la influencia gnóstica en la exégesis de los Padres; y el Prof. Mateo-Seco pregunta sobre la exégesis en el siglo IV. Tal vez el Prof. Gribomont pueda ampliar así el horizonte de su exposición.

*Prof. Mateo-Seco*

Agradece al Prof. Gribomont su ponencia y, en concreto, la distinción y la relación entre *kerygma* y *dogma* al hilo de las obras de San Basilio. Es un planteamiento interesante que es fundamental a la hora de entender la obra de los primeros Concilios Ecuménicos. Al

leer los documentos de Nicea, Efeso y Calcedonia se tiene la impresión de que lo que estos tres concilios quisieron hacer fue sobre todo una «lectura» correcta de toda la Escritura. Por ejemplo, el *homoeousion* niceno quiere ser una explicación lo más exacta posible de una enseñanza bíblica mediante un término no bíblico. Esta intención debe ser tenida en cuenta siempre. En el momento en que se interprete a Nicea o a Calcedonia fuera del contexto de la Sagrada Escritura, en este momento se está disecando el Concilio, se le está quitando su raíz vital.

De aquí la distinción-relación entre *kerygma*, que es en nuestro caso la confesión de fe de Nicea, y el *dogma*, que es la doctrina que hace de sustrato a Nicea y que es la Escritura. Añade que sin entrar en la exégesis del siglo IV, sino limitándose a una lectura superficial, parece que la diferencia entre una lectura «católica» y otra «heterodoxa» de la Escritura radica en que el católico (basta pensar en Basilio, pero sobre todo en Gregorio de Nisa) accede a la Escritura con un primer pensamiento, que consiste en una certeza de la unidad de la Escritura. Los textos bíblicos tienen valor probante en la medida en que no están desconectados de los demás textos. En cambio un herético, como por ejemplo Eunomio, accede a la Escritura buscando un argumento dialéctico, y por eso desliga al texto de su contexto total. Otra cuestión es la postura de un San Gregorio de Nisa, que por mucha filosofía que sepa, en el diálogo *De anima et resurrectione* afirma que para él lo único importante es la Sagrada Escritura, porque constituye un punto de referencia definitivo. Hay un momento en que Gregorio de Nisa, al hacer exégesis, afirma que la Sagrada Escritura debe ser interpretada *synfonos*, es decir que hay que vibrar por connaturalidad con la Escritura. Por esto Gregorio distingue entre una lectura de la Biblia en *eusebeia*, con piedad, y una lectura «impía», *asebos*, de la Escritura.

*Prof. Gribomont*

Precisa que los primeros Concilios tienen ahora para nosotros, es decir *a posteriori*, un valor mucho más grande del que tuvieron para sus contemporáneos. Esto ha sido estudiado, por ejemplo, por Sieben en un volumen sobre la recepción de Nicea (cfr. H. J. SIEBEN, *Die Konzils-idee der Alten Kirche*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh, «Konziliengeschichte», 1979). Nicea fue reconocido como normativo sólo después de 50 años. Y el elemento que determinó la nor-

matividad de Nicea fue más la recepción por toda la Iglesia que el Concilio en sí mismo. En el caso de Calcedonia muy pocos se adhirieron al Concilio por ser un Concilio. El *kerygma*, por lo tanto, no es la doctrina de un Concilio, sino más bien el hecho de que la Iglesia encuentra que el Concilio ha expresado lo que ella cree, es decir, que ha expresado la Tradición. Este reconocimiento tuvo lugar sólo después de años en medio de una selva de muchos concilios, a veces discordantes. En el caso de la palabra *dogma*, parece que apunta al «enunciar rectamente», puesto que hay que tener en cuenta que San Basilio distingue con frecuencia entre pensar rectamente (*kerygma*) y hablar rectamente (*dogma*). Ahora bien, la distinción entre *kerygma* y *dogma* en San Basilio no es algo fijado, sino fluctuante. Basilio en ocasiones manifiesta que no tiene sobre este punto una teoría definida. Los historiadores, pues, no están del todo de acuerdo sobre la distinción entre *kerygma* y *dogma*. Personalmente prefiere seguir la opinión de Dörries per reconoce que no todos admiten que a partir del *kerygma* se va hacia el *dogma*. Pruche, por ejemplo, sigue una perspectiva distinta, que depende de su formación cultural. En el caso del *Diálogo con Macrina* habría que distinguir entre la espiritualidad de Macrina misma, que se apoyaba mucho en la Biblia, y la de su hermano Basilio y la de Gregorio de Nisa que, aun también apoyada en la Biblia, era mucho más filosófica. El Niseno recoge toda la tradición como base de su interpretación bíblica, pero la elabora filosóficamente; sus convencimientos no se deben a la filosofía, pero su exposición, sí. En la obra de San Gregorio hay que distinguir entre un nivel sencillo de pensamiento cristiano y otro más culto. De todos modos, aun cuando hace filosofía, el Niseno está dispuesto a «cambiar de vestido» y a desecharlo si ve que la conclusión no es correcta. En apariencia el pensamiento del Niseno es poco bíblico, pero la Biblia sirve de estructura y de fundamento de su especulación.

*Prof. Basevi*

Recuerda que está todavía por responder la pregunta del profesor Merino, a la cual se puede unir otra del profesor Anton Ziegenaus y otra también del doctor Luis Carrión, ya que todas se refieren al valor hermenéutico de la Tradición.

*Prof. Merino*

Su deseo es preguntar qué influencia tiene el gnosticismo sobre



las nociones de *kerygma* y *dogma*, porque el primer conflicto dogmático que nos consta es el de Nicea. Entre otras cosas, en Nicea se debatió el sentido de un conocido texto de Proverbios: «Dios me creó al comienzo de sus caminos» (Prov. 8,1) diversamente interpretado en el gnosticismo. También Clemente de Alejandría en su *Stromata* V,1, después de haber expuesto la doctrina sobre el verdadero «gnóstico», se pregunta qué importancia tiene la opinión de los filósofos. En opinión del Prof. Merino, Arrio dependía de la escuela de Alejandría, de Clemente, Orígenes, etc. Es cierto que Clemente terminó por rechazar la sabiduría humana, aduciendo los textos de San Pablo sobre la sabiduría de la Cruz, pero habría que ver qué relaciones exactas hubo entre Arrio y la escuela Alejandrina porque parece que se trata de ramas diferentes que tienen una raíz común.

*Prof. Gribomont*

Contesta admitiendo que el gnosticismo fue el problema más relevante de la escuela Alejandrina. Se puede decir que Clemente es más favorable al «gnóstico» que a la simple defensa de la fe, mientras que Orígenes es más crítico hacia el «gnosticismo», aun recibiendo muchos elementos de él. En el siglo IV la cosa es muy distinta, San Basilio busca el sentido verdadero y exacto de la Biblia contra las fantasías origenistas y desconfía del valor tradicional de la exégesis origeniana; no así en el caso de las homilías sobre los salmos, donde busca una exégesis edificante. Se trata de una «gnosis» espiritualista, de carácter origenista, pero que no examina nunca o casi nunca los temas de la caída del hombre y de la escatología futura. Gregorio de Nisa y Evagrio serán más origenistas, pero sabrán que se mueven en un terreno menos seguro. Evagrio distingue entre una enseñanza esotérica y otra dirigida al gran público. También en el caso del Niseno allí donde su origenismo es un poco más audaz, él habla menos como obispo que como pensador. En cualquier caso no se compromete a fondo. En los demás autores del siglo IV entiende que hay una clara superación de la exégesis alejandrina: es el caso de Basilio. Mucho más en la Escuela de Antioquía. En Occidente, Ambrosio ama considerar argumentos de tipo ligeramente gnóstico pero su síntesis desde luego no es gnóstica. No sabe realmente si se debe hablar de un Agustín gnóstico; si lo es, lo es muy a su manera. Así que se debe matizar mucho en el tema del gnosticismo. En el caso de Basilio, cuando el texto bíblico es objeto de controversia entre arrianos y or-

todoxos, el gnosticismo desaparece; hay una preocupación seria de establecer una exégesis cierta. Por tanto de gnosticismo sólo se puede hablar en el caso de la exégesis para la edificación espiritual.

*Prof. Basevi*

Interviene para centrar el problema, pues habría que establecer qué es «gnosis» y qué es ortodoxia; existe una gnosis correcta y una gnosis contraria a la fe.

*Prof. Ziegenaus*

El Padre Gribomont ha comentado el capítulo 27 del *De Spiritu Sancto*: *ta men ek tes eggraphou didaskalias echomen, ta de ek tes ton apostolon paradoseos diathenta hemin en mysterio paradexameta*. ¿Qué quiere decir *en mysterio*? La traducción francesa de Pruche dice *transmis secrètement* ... Los gnósticos decían conocer muchos *mysteria* y muchas doctrinas recibidas de los Apóstoles. La Iglesia rechazaba sus *mysteria* como no auténticos. Luego, *en mysterio* no puede indicar una revelación privada, transmitida secretamente. La Revelación terminó con la muerte de Cristo y el último de los Apóstoles. La solución que da Basilio aumenta las dudas, y de ahí se plantea otra pregunta: ¿qué es la tradición? Exagerando un poco, se puede decir que los teólogos del Concilio de Trento hablan de tradición cuando no tienen argumentos suficientes de tipo bíblico. Pero, en realidad, aparte del canon de la Biblia, la tradición no contiene, respecto a la Escritura, cosas totalmente nuevas. Se puede demostrar que la tradición no es otra cosa que la respuesta de la Iglesia a nuevas preguntas, es decir, la interpretación autorizada de la Iglesia a lo largo de los siglos. La tradición no es un elemento estático. Es la Biblia el elemento estático, y la tradición el elemento dinámico.

*Prof. Gribomont*

Está de acuerdo, pero distingue entre la visión de Basilio, que está en la raíz de Trento, y Trento mismo. Basilio era mucho menos ignorante de la historia de las doctrinas y de las liturgias que el mundo medieval. Este último tomó el texto de Basilio pero perdiendo la

perspectiva desde la que se veía la creatividad de la tradición. Basilio en este texto no habla en absoluto de una «tradition secrète»; así piensa también Florovsky, en oposición a Henson, que entendía el texto en el sentido de una transmisión fija, una especie de material de doctrinas. El problema consiste en saber si *en mysterio*, que está sin artículo, puede significar «en el misterio de Cristo». De ser así, debería llevar artículo. Pero, ya que es una alusión bíblica a 1 Cor 2,7, también es justificable la ausencia del artículo. La alusión bíblica impide entender el *en mysterio* en el sentido griego profano. De todos modos, cuando hay un desarrollo dogmático, como en el caso del Espíritu Santo, San Basilio, como ya hiciera Ireneo, no utiliza sólo la Biblia, sino que ya posee un camino, por ejemplo, una vida litúrgica, de devoción y de culto, que decide la cuestión. No se trata de una tradición materialmente transmitida por los Apóstoles, sino apostólica porque los Apóstoles están en el origen de la Tradición. Este es el pensamiento de Basilio. Otra cosa es si lo han entendido bien los Padres de Trento y los canonistas de la Edad Media. Tal vez en estos últimos haya influido el hecho que en la Edad Media el ritualismo era más rígido.

*Prof. Casciaro*

Opina que aquí hay un procedimiento que Díez Macho y Pérez llamarían de tipo rabínico: «el recamado», que consiste en que San Basilio intercala en las suyas palabras de la Sagrada Escritura. Lo hace también el Magisterio con mucha frecuencia. En este caso no se sabe hasta qué punto está empleando palabras suyas o palabras literalmente tomadas de la Biblia con pequeñas modificaciones gramaticales. El profesor Casciaro sostiene que Basilio ha hecho un recamado, o también una «incrustación», de 1 Cor 2,7, allí donde dice *alla laloumen Theou sophian en mysterio*. Y continúa exponiendo cuál es el significado de *mysterion* en la teología de San Pablo.

*Prof. Yanguas*

Opina de manera distinta y piensa que la referencia de *mysterion* es litúrgica. Todo el planteamiento del libro *De Spiritu Sancto* se basa en la liturgia de Basilio. Si es cierto que la Escritura nunca denomina *Theos* al Espíritu Santo —y Basilio nunca querrá decir que

el Espíritu Santo es *Theos*—, las pruebas de la divinidad del Espíritu Santo son indirectas, justamente por la veneración y adoración que al Espíritu Santo se le tributa en la liturgia. Basilio defiende la divinidad del Espíritu Santo porque es adorado como Dios, como el Padre y el Hijo, en la tradición litúrgica.

*Prof. Illanes*

Advierte que va a resultar difícil un acuerdo sobre cómo se debe traducir aquí *en mysterio*. Para eso habría que consultar todas las obras de San Basilio y ver si hay lugares paralelos. Vuelve sobre el concepto de Tradición que ha planteado el profesor Ziegenaus y que está en el fondo de todo el texto basiliano. Cuando se plantea el tema de la transmisión de una verdad, puede surgir una preocupación, un poco material, de querer encontrar el precedente estricto de esa verdad. Esta verdad consta por la Escritura y por la materialidad de la Tradición apostólica. Querer reconstruir el hilo histórico de esta transmisión lleva a problemas insolubles. Trento, por lo demás, no habla nunca de Tradición, sino de «tradiciones»; las tradiciones son situadas por Trento en un contexto mucho más amplio, que es el *Euangelion*. El Evangelio es todo el conjunto del mensaje de salvación, expresado por la Escritura y por tradiciones, porque es de la realidad misma desde la que vienen las frases concretas que se nos dice. Illanes manifiesta su acuerdo con la insistencia de Gribomont en el aspecto sacramental, místico-profundo, en el que se inserta el texto basiliano. El Padre Gribomont tiene conciencia de que la Revelación son palabras que describen hechos mucho más profundos que ellas mismas. La reconstrucción de la transmisión histórica no es un puro deducir las palabras, sino introducirse en una vida en la que está implícito todo lo que las palabras han ido sugiriendo. Pero, al mismo tiempo, ¡todo estaba desde el principio! Quizás este concepto más amplio de Tradición y de Revelación permite solucionar el problema.

*Prof. Gribomont*

Afirma que esto se relaciona también con el problema de la gnosis, es decir de la buena gnosis y de la gnosis puramente fantástica o intelectual. Hay que confesar que en esto Basilio depende de Oríge-

nes y no de Pablo, pues no comprende mucho el carácter judío de Pablo, al no tener una formación rabínica. Cuando cita un versículo, sabe el contexto, pero no conocía el trasfondo judaico. Aquí depende de Orígenes, que seguramente era un poco más gnóstico. Pero también Orígenes, en oposición a los gnósticos que vivían fuera de la Iglesia, vive en el misterio cristiano, misterio que, si no es litúrgico como el de Basilio, sí es misterio de catequesis cristiana. En este sentido Basilio da un paso más y está más vinculado a la Tradición que Orígenes.

*Prof. Carrión*

Considera que Gribomont atribuye un valor excesivo a la interpretación literal que Basilio hace de la Sagrada Escritura, y le gustaría que Gribomont precisara mejor el sentido espiritual en Basilio.

*Prof. Gribomont*

Reconoce que, en su ponencia, citó un texto sobre las aguas que están por encima y por debajo del firmamento (cfr. Gen 1,7). Aquí el origenismo busca la explicación de la caída de las almas, cosa que Basilio rechaza. En otros casos, en cambio, como por ejemplo en la exégesis de los Salmos y de Proverbios, Basilio se muestra más abierto, aunque menos reservado que el Niseno y, por supuesto, que Orígenes. Y es que hubo ya una crisis origenista, aunque solapada, antes de Basilio. De aquí su cautela. Basilio tiene un pie en terreno antioqueno y el otro en terreno alejandrino. Comprende las posturas de ambos; no las contrapone, sino que se mantiene reservado.

*Prof. Basevi*

Pasa la palabra a los profesores Ibáñez y Mendoza que han planteado una pregunta conjunta. Se trata de algo relacionado con el término *eusebeia*.

*Prof. Mendoza*

Pide a Gribomont que repita la traducción exacta que hizo de *eusebeia*.

*Prof. Gribomont*

Responde que la traduce por «ortodoxia», ya que «piedad» no calza bien. La doctrina de la *eusebeia* honra a Dios, y en este sentido incluye la piedad. Pero es más amplia. Honra a Dios porque es justa, y por esto conlleva la noción de ortodoxia, palabra que Basilio no emplea casi nunca.

*Prof. Mendoza*

Afirma que esta traducción coincide con los resultados de sus investigaciones, no en Basilio, sino en su hermano, Gregorio, donde significa siempre «fe ortodoxa».

*Prof. Ibáñez*

Piensa que, en vez de acudir a este texto de Basilio, hubiera sido más acertado comentar el de San Ireneo en su *Adversus Haereses: Ad hanc enim Ecclesiam propter potentioorem principalitatem necesse est omnem Ecclesiam convenire*. Este pasaje abunda en el sentido de tradición de la Iglesia: el Magisterio de la Iglesia es el órgano decisivo de la autenticidad de las tradiciones y por tanto de la Tradición.

*Prof. Gribomont*

Expone que el texto de Basilio presenta un relieve histórico especial en la Edad Media y en el Concilio de Trento; también entre los autores griegos, desde Epifanio hasta San Juan Damasceno, fue estimado y citado. Con lo cual no se trata de una opinión personal de Basilio, sino que representa toda una mentalidad. El texto de Ireneo es, sin duda, muy importante y muy controvertido. Sin embargo, se refiere más al Magisterio que a la Tradición. Ahora bien, es evidente que con el texto de Basilio no se ha agotado el argumento.

*Prof. Basevi*

Advierte que hay todavía dos preguntas, una del Prof. Aranda y otra del Prof. Grech.

*Prof. Aranda*

Su pregunta está en la misma línea que la del Prof. Ibáñez. Y señala que la Tradición es algo muy genérico y muy amplio. Por esto mismo, el Concilio de Trento habla de tradiciones. Pero si se tiene en cuenta el concepto de «tradición viva», se puede resaltar la función del Magisterio como última instancia en el que la Tradición adquiere una palabra obligante.

*Prof. Grech*

Añade una observación a propósito de «tradición viva», que puede tal vez aclarar también el *en mysterio*. Este último concepto no lo aprendemos de San Pablo, sino de San Juan. En la 1 Ioh cuando, en el capítulo 2, los fieles no saben en qué dirección moverse, San Juan apela al carisma presente en el corazón de los fieles; hay sin duda un magisterio auténtico, un magisterio del Apóstol, pero hay también un magisterio interior que crea una tradición viva. Es el Espíritu el que vive en el corazón de los fieles y el que después produce una tradición viva. Una tradición puede contener revelaciones, pero no revelación en el sentido de contenidos, sino de una hermenéutica y explicación de lo ya revelado. Y es precisamente esta fuente viva, que está en el corazón de los fieles, lo que da vida a esta tradición.

*Prof. Jáuregui*

Expresa su admiración por la confusión que se ha producido en la historia y que el Prof. Aranda antes señalaba. Es obvio que San Lucas no es todo en el Nuevo Testamento, pero, en el prólogo de su Evangelio, expresa con claridad lo que significa la Tradición sobre la que él reflexiona desde el comienzo anterior a él. Lo que Lucas dice en el proemio: *kathos paredosan hemin hoi ap'arches autoptai kai hyperetai genomenoi tou logou*, se debe entender como relativo a una tradición unificada, en cuya fuente están los Apóstoles. Se trataría de una verdadera *paradosis*, y así lo interpreta también Schürmann. Es un concepto dogmático para San Lucas, que creía que la Tradición era ya algo constitutivo de la Iglesia desde los comienzos. Es cierto que hay muchas tradiciones, pero aquí tenemos el primer documento de la Iglesia

donde aparece en singular, y además referida a los doce Apóstoles, que son los testigos oculares de aquel *kerygma* en el cual se contiene *in nuce* toda la predicación de la Iglesia. La patrística es fiel a esa unidad, porque —como se vio ayer en el diálogo con el Prof. Mejía— si Ireneo acude tanto a San Lucas, es precisamente porque allí se encuentra esa unidad que él ama tanto en la predicación contra los gnósticos.

*Prof. Casciaro*

La Tradición no enseña solamente unas palabras materialmente repetidas, sino una realidad que se expresa de diversas maneras. Se trata ciertamente de palabras, pero si el que transmite entiende de qué se trata, su transmisión no puede ser una reproducción magneto-fónica de lo que ha recibido. La suya será una transmisión «viva». Si uno no es capaz de repetir lo que ha escuchado, es que no lo ha entendido, pero si lo ha entendido, entonces será capaz de expresarlo de muchas maneras distintas. La Tradición transmite un discurso o un acontecimiento de formas distintas, de modo que es capaz de explicitar lo implícito que el significante lleva consigo. Así por ejemplo, cuando se afirma que Jesús es el Cristo se resume un mundo de ideas, que pueden expresarse de diversas maneras, desmenuzándolas, sintetizándolas, analizándolas, etc. La Tradición, con relación a la Sagrada Escritura, posee esta capacidad de explicitación.

*Prof. Gribomont*

Agradece la intervención de Jáuregui porque se trata de un caso en el que se puede comparar el texto de Lucas con Gálatas, es decir con las fuentes; así se puede ver que Lucas es en cierto sentido «tendencioso», es decir tendencioso en mostrar la unidad. San Pablo se preocupa menos de mostrar la unidad que la peculiaridad de su punto de vista. Lucas tiene la genialidad de interpretar los hechos tendiendo hacia la unidad. Es un caso clarísimo de interpretación tradicional que ve un aspecto de los hechos, que es verdadero, pero que Pablo tiene menos en cuenta.

*Prof. Basevi*

A propósito de esta dialéctica unidad-diversidad de la tradición,



en la que está encerrado el sentido del *en mysterio*, pasa a la otra ponencia, la del Prof. Aranda. Da la palabra al Prof. Illanes, luego al Prof. Rodríguez y en tercer lugar al Prof. Casciaro.

### *Prof. Illanes*

Realiza una reflexión en torno a la función del Magisterio, pues en la ponencia aparecían diversos niveles o, mejor, diversas formalidades de actuación. Señala que ha aparecido una primera función que es la de reguladora del lenguaje. Una segunda formalidad, consistente en decidir en un caso concreto para decir: esto es el significado de un texto. Pero sobre todo una tercera, que le ha parecido la más interesante, que es la «comprensión previa», es decir, algo que sitúa el Magisterio en el interior de la Iglesia entera. Porque el Magisterio es sin duda un Concilio, es el Papa; pero el Magisterio es también la entera predicación del cuerpo jerárquico de la Iglesia, del cuerpo sacerdotal, que transmite la palabra de Dios como testificación de la misma. Hay un Magisterio que puede intervenir en un momento decisorio concreto, pero hay también un Magisterio interpretativo, que se sitúa en el interior de la Iglesia, la cual a su vez se sitúa en el ámbito de una fe que constituye una precomprensión del problema. La comprensión previa es el misterio, pero como «ya conocido». Si la Revelación nos pone delante el misterio de Dios y de su vida, el Cristo en definitiva, entonces ese misterio es conocido en y a través de una predicación que lo expone aunque no lo agote. El Magisterio es aquello que, asumiendo la entera fe de la Iglesia, va dando fijeza y fuerza autoritativa. La doctrina de los Apóstoles constituye esta «comprensión previa» de la Escritura.

### *Prof. Rodríguez*

Comienza con la consideración de que en el momento que estamos viviendo tiene una importancia extraordinaria el recurso al Magisterio de la Iglesia, porque el Magisterio tiene una función ordenadora de criterio y de guía. Aun siendo esto muy importante, no es correcto plantear el recurso al Magisterio y su función, desde una instancia previamente jurídica. Y esto vale tanto para la interpretación de la Escritura como para cualquier problema teológico. Por supuesto que el Magisterio tiene fuerza para obligar, pero el aspecto jurídico que

existe no nos puede hacer olvidar que el Concilio Vaticano II ha querido presentar la Iglesia como un misterio de comunión. Por tanto el Magisterio es una dimensión interna a la Iglesia misma. Por eso el Magisterio no está «sobre» la Iglesia, sino que está «en» la Iglesia, «para» la Iglesia. Es la Iglesia la que escucha, entiende y vive la palabra de Dios. Por eso entre Iglesia y Magisterio debe haber una «relación vital», una «comunión». Desde este punto de vista se comprende la tarea del Magisterio de *iudicare*, con tal de que se entienda en un sentido totalizante, abarcante, en el sentido de que es «toda» la reflexión de la Iglesia la que está profundizando en la verdad, asistido cada uno en su sitio por el Espíritu Santo. La fe es, por tanto, «previa»: los titulares del Magisterio son unos creyentes, aunque tengan un carisma específico. Ellos transmiten la fe recibida y creída en la Iglesia, con una capacidad especial de guía y de interpretación. Es importante señalar que debe haber en la Iglesia comunión y diálogo para que el Magisterio pueda ser acogido y recibido.

*Prof. Casciaro*

Completa lo que se ha dicho volviendo al círculo hermenéutico que forman Magisterio, Biblia y exégesis; y recuerda, a este propósito unas palabras de Juan Pablo II a un grupo de participantes en una reunión sobre la familia. «No basta —decía el Papa— que repitáis lo que dice el Magisterio; tenéis que estudiarlo, profundizarlo, explicarlo, investigarlo». La fidelidad al Magisterio exige no pararse, ir más allá de repetir lo que literalmente dice. Este es el sentido del círculo hermenéutico: el Símbolo de la fe da una clave interpretativa del Nuevo Testamento. A la luz de esta clave, fruto de muchos estudios, se lee, entiende y explica la Biblia. El círculo hermenéutico se establece así, a través de este diálogo entre fieles y Magisterio y Biblia, que es el Símbolo.

*Prof. Aranda*

Responde considerando la diversidad de carismas en la Iglesia y que, por tanto, se puede vivir en un clima de paz mucho mayor en la medida en que cada uno respete su propio carisma. El punto de partida de la tarea exegética es la función eclesial, porque todo el pueblo santo de Dios es el que participa de la función profética de Cristo, cada uno

según su carisma. Efectivamente el carisma del Magisterio es un carisma de comunión. Siendo eso sí, lo que interesa es ver cómo se articula esa comunión, que está dictada por el mismo Espíritu y por la pertenencia al mismo pueblo de Dios. Así que, después del Vaticano II, no se puede insistir en el aspecto jurídico. Por esto se quitó de los documentos el *iudicare* a pesar de estar citando documentos anteriores, en este caso uno de Pío XII.

*Prof. Rodríguez*

Apunta que precisamente se quitó sólo para evitar todo resto de mentalidad jurídicista...

*Prof. Illanes*

Añade que, por otro lado, *iudicare* es clásico en la teología pre y postridentina para decir que el Magisterio es «juez» de controversias...

*Prof. Aranda*

Completa su exposición añadiendo que el mismo Concilio Vaticano II afirma que la tarea del Magisterio ha de entenderse con relación a la fe de toda la Iglesia; es una función de cara a la fe y de cara a la Tradición, que es la corriente por donde se transmite la fe en la vida de la Iglesia. El mismo Concilio establece como tarea del Magisterio conservar, defender, transmitir, sin limitarla al solo *iudicare*. El Magisterio interpreta la Escritura de muchas maneras, atendiendo a la fe de la Iglesia y a la corriente de tradición viva, pero atendiendo también al dato que le proporciona la tarea exegetica.

Respondiendo a la observación del Prof. Illanes, sobre la «comprensión previa» el Prof. Aranda comparte su opinión de que la Iglesia interpreta porque posee ya el conocimiento del misterio de Cristo. Lo dice San Pablo en Eph 1,7 al contemplar el misterio escondido por los siglos pero manifestado «ahora». O lo mismo en el prólogo de Heb. La Iglesia tiene conciencia de poseer ya el misterio. Es un misterio que está por encima de la letra de la Escritura y que está insertado en su vida misma. Desde este conocimiento del «mis-

terio» es como se puede hablar de «comprensión previa» tanto para el Magisterio como para la exégesis. Pero en esta «comprensión previa» o, como dice el Prof. Rodríguez, en esta «comunidad de fe» el Magisterio tiene una función distinta de la del exegeta. Este último accede a la fe «mediante» la función del Magisterio. El Magisterio, por tanto, no es el «juez» sino el que ofrece, con garantía del Espíritu Santo, la fe de la Iglesia en cada momento concreto.

*Prof. Basevi*

Recuerda que había pedido también la palabra Mons. Mejía...

*Mons. Mejía*

Expone tres ideas. La primera es que, a pesar de los estudios de Congar, queda todavía por dilucidar la historia del término Magisterio de la Iglesia. El término «magisterio» es muy posterior a Trento; empieza a aparecer en el siglo pasado. Pero no es cuestión del término sino de la función. De todos modos se trata de aclarar por qué el texto de Trento, que el Concilio Vaticano I repite —*Ecclesiae est de vero sensu Scripturarum Sanctarum iudicare*—, ha sido interpretado como relativo sólo al Magisterio. Allí dice *Ecclesiae*, y no sólo «al Magisterio». El resultado ha sido que la Iglesia ha sido identificada con el Magisterio. La segunda idea se refiere a la ubicación del Magisterio de la Iglesia en el seno de la comunión. El Magisterio, desde la antigüedad hasta el siglo XX, se cuidó mucho de no intervenir sino para ejercer la función de *iudicare*. Es el ejemplo de Alejandro VII cuando intervino, sólo después de un sin fin de discusiones, comisiones, tribunales, en la controversia jansenista. Ahora, en cambio, los Papas intervienen constantemente. Y acuden a los exegetas para cimentar su trabajo pidiéndoles cómo está la interpretación de un texto en la exégesis contemporánea. Eso ha tenido como consecuencia que el Magisterio se ha hecho mucho más difusor de todo lo que es el mensaje bíblico, y de las maneras de transmitir ese mensaje. Así que los Papas tienen más en cuenta a los exegetas, y recíprocamente, es bueno que los exegetas sean conscientes de que sus libros pueden ser leídos y utilizados por los Papas para un discurso o para un documento magisterial. Lo mismo dígame de los obispos y del Concilio Vaticano II. La tercera idea es que el Magisterio se ha reservado el

«carisma» o el derecho, si se utiliza un término distinto, de decidir qué sentido tiene o cuál sentido tiene entre varios un texto de la Escritura. Esto se puso en práctica en el Concilio de Trento y en el Concilio Vaticano I. El Magisterio puede decidir el sentido de un texto, o por lo menos decidir qué sentidos son incompatibles con lo que el texto quiere decir. El problema estriba en el modo como el Magisterio puede hacerlo. Es un hecho teológico de enorme importancia, algo así como cuando Inocencio X condenó las cinco proposiciones de Jansenio *eo sensu ab auctore intento*, señalando incluso que se encuentra en el libro mismo, en el *Augustinus*.

*Prof. Grech*

Continúa sobre este mismo tema. Habría que ver qué relación hay entre exégesis científica y el «sentido» del Magisterio. Así, por ejemplo, en el caso de la P.C.B. tenemos algunas intervenciones alrededor de 1910, que científicamente han sido superadas. Por ello, luego en 1954, se publicaron tres cartas «oficiosas» para explicar que aquellas intervenciones eran simplemente disciplinarias. Y, en verdad, ayudaron en su momento a la Iglesia bajo Pío X, cuando no estaba todavía preparada para responder científicamente a determinadas cuestiones. Así que la investigación científica podía ir en una dirección, pero la disciplina de la Iglesia pedía otra.

Por lo que se refiere a las definiciones positivas del sentido de la Escritura, tal como se dieron por ejemplo en el Concilio de Trento a propósito de la remisión de los pecados y de la ordenación, cree que las palabras de la Escritura no deben ser interpretadas como si el sentido crítico-literario fuera el mismo que lo que dice el Magisterio. Más bien el dato crítico-literario constituye un término *a quo*, del cual se parte para hacer exégesis. Así se llega al *terminus ad quem* de la comprensión y exposición actual de la fe actual. Las palabras de la Escritura son, pues, palabras que no constituyen una «prueba» sino un punto de partida, desde el cual la tradición viva llega a la confesión actual.

*Prof. Aranda*

Está de acuerdo con la última intervención. Hay casos en que el Magisterio define un sentido de la Sagrada Escritura; efectivamente

no define la intención del autor; incluso en el caso de los sacramentos lo que define es el sentido de las palabras del Señor. En Trento, por otro lado, no podían todavía plantearse el problema de cómo se transmitieron las palabras del Señor o de cómo las entendió el hagiógrafo. El único caso, piensa, en que Trento afirma que las palabras del texto dicen que allí se instituye un sacramento, es decir el único caso en que el sentido sería de alguna manera la intención del hagiógrafo, se da en el sacramento de la Unción de enfermos en la carta de Santiago. Ahí no remite a palabras del Señor sino al texto mismo. Pero aun entonces, se puede entender efectivamente como un término *a quo*, un término legítimo, desde el cual la Iglesia llega después a su fe. Pero esto no quiere decir que Santiago tenga claro que la Unción sea un sacramento en el sentido técnico, o que sea algo distinto de las demás acciones sacramentales de la Iglesia. Por otro lado, la definición del Magisterio no quiere decir tampoco que ésta fuera la intención de Santiago: definir el sacramento en el mismo sentido de los otros seis. Allí hay sólo una sacramentalidad que la Iglesia ve coincidente con la noción actual que tiene del sacramento de la Unción.

Pasa a contestar a la tercera observación del Prof. Mejía. El Magisterio nunca definió qué quiso decir el autor sagrado. Lo que define es una realidad que está en el texto. Esto deja una gran libertad al estudioso para investigar cómo se contiene en el texto la fe de la Iglesia y enriquecer esta fe desde el análisis del texto. También es un hecho, como dice el Prof. Mejía, que los Papas tienen en cuenta la exégesis y leen a los exegetas. Y es un hecho que la exégesis les ayuda, porque cuando los Papas utilizan la terminología corriente en terreno exegetico, se aprecia que la exégesis está de alguna forma aceptada y asumida por la fe de la Iglesia. Esto mismo hizo el Concilio Vaticano II: bastaría considerar el cap. 2 de la Const. *Lumen Gentium*, que es el fruto de numerosos trabajos de exégesis. En cuanto al término «magisterio», el Prof. Aranda remite a un trabajo de Congar: *Pour un histoire semantique du terme magisterium*, del año 1976. De allí sacó la idea de que el «Sancta Mater Ecclesia» de Trento y del Vaticano I se refería a la Iglesia docente.

*Prof. Basevi*

Advierte que hay dos peticiones de intervención sobre este mismo tema. Una del Prof. Mateo-Seco, otra del Prof. Rodríguez.

Prof. Mateo-Seco

Señala que, al enfocar las relaciones entre exégesis, o hermenéutica, y Magisterio en un terreno tan amplio, se desenfoca el problema. Se ha hablado de la «precomprensión», que es igual para el teólogo que para el exegeta. ¿Qué es la precomprensión para el teólogo y para de exegeta? La precomprensión es la lectura *in sinu Ecclesiae*, es decir la fe como momento interno de la constitución científica de la exégesis. Se supera así la dicotomía de hace cuarenta años entre el creyente y el teólogo. El exegeta, si es creyente, no podrá decir nunca: trataré la Sagrada Escritura antes como palabra humana y luego como palabra divina. La Sagrada Escritura es un libro, pero la palabra humana de este libro no es meramente humana. Hay allí una unidad que sufre el peligro de una interpretación nestoriana o monofisita. Desde luego si se emplea una exégesis nestoriana, acercándose a la Escritura desde su vertiente meramente humana, se excluye su lectura *in sinu Ecclesiae*. En este sentido no hay que olvidar que la palabra humana de la Escritura es en sí palabra divina.

Prof. Rodríguez

Esta intervención enlaza con las palabras del Prof. Mejía. Coincide con él en que es realmente muy serio el que la Iglesia puede decir «éste es el sentido de Rom 5,12 y no este otro». Ahora bien, la función del Magisterio es más amplia. Cara a la tarea exegética y teológica, el Magisterio o la Iglesia poseen la totalidad del misterio de Cristo. Por lo tanto, la manera propia que el Magisterio tiene de interpretar la Escritura no es establecer este lugar o este otro sino el de exponer la fe. A decir verdad, la apoyatura escriturística es siempre secundaria, respecto a la fe. Y esto porque lo que hace el Magisterio es un ir y venir al texto desde la Tradición de la Iglesia, en una palabra, proponer la realidad viviente del misterio de Cristo. El Magisterio tiene un carisma para poder discernir la Revelación, porque quien evidentemente la conoce es la Iglesia. Y este discernimiento lo hace mediante la Escritura y la Tradición, que es el sentido que la Escritura tiene en la conciencia de la Iglesia, y no es por tanto su función la de determinar el sentido de un texto concreto, aunque puede dirimir una controversia o decir, en una determinada circunstancia, este texto quiere decir esto y no quiere decir esto otro.

*Prof. Illanes*

Está de acuerdo en que el Magisterio, la Iglesia en general, vive la globalidad de la fe. Lo que realmente importa es que «Cristo es mi salvador», y no que, por ejemplo, Lucas en un texto diga que Cristo es mi Salvador. Ahora bien, mientras la Iglesia posee pacíficamente el sentido de un texto, no se hace necesaria una intervención interpretativa del Magisterio para poner de relieve que su fe está en la Escritura. En este sentido el ejemplo del jansenismo que citó el Prof. Mejía es muy interesante. ¿Qué quiere decir que en la condenación se diga que la doctrina condenada se encuentra en el *Augustinus* y está en el sentido en que ha sido condenado? Es un factor del *stantis vel cadentis Ecclesiae*, o por lo menos lo implica. Hoy, sin embargo, la situación es distinta. Se afirma —equivocadamente— que la fe de la Iglesia no está en la Escritura, o al menos, no parece que esté. Es entonces cuando la intervención del Magisterio se hace indispensable. Mientras haya fe en la Escritura se puede jugar con gran libertad con los textos, porque se considera que allí está todo. Pero si alguien empieza a dudar, entonces la libertad de movimiento es mucho menor, y el Magisterio debe intervenir para aclarar el sentido de un texto. La misma misión que Cristo otorga a la Iglesia de difundir y defender la fe se prolonga en el poder de remitirse de alguna manera a la Escritura. Evidentemente éste no suprime la labor del exegeta, pero subraya el efecto del contexto histórico sobre el Magisterio.

*Prof. Aranda*

Manifiesta su conformidad con las dos últimas intervenciones, pero va a presentar algunos nuevos matices. Y es que la Revelación no se le da a la Iglesia al margen de la Escritura, sino en la misma Escritura. La fe misma en Jesucristo se da a través de la interpretación del Antiguo Testamento. Sin el Antiguo Testamento no podríamos comprender que Jesucristo es la revelación definitiva del Padre, porque no comprenderíamos las revelaciones anteriores. Así que ya en el primitivo *kerygma* la afirmación *kata tas graphas* entra como un aspecto esencial de la fe, incluso del Símbolo. El Nuevo Testamento, es la fijación por escrito de la originaria predicación apostólica. Así que la Escritura es el necesario punto de referencia para la Iglesia, para confrontar su fe y desarrollarla. La Tradición es, en cierto sen-



tido, en esta primera época, el fruto del diálogo entre la generación apostólica y la siguiente. En cambio, la Sagrada Escritura es algo objetivo que el Espíritu Santo ha dejado a la Iglesia. Es algo secundario respecto a la predicación de la fe, pero es necesaria.

*Mons. Mejía*

Recuerda que se ha hablado de dos modelos de explicación de las definiciones de la Iglesia. Estas pueden ser algo que afirman lo que Cristo mismo dijo o hizo, o bien el *terminus a quo* de un desarrollo. En ambos casos se trata de la determinación de un sentido, y además del sentido «verdadero», como dice el texto del Concilio de Trento: *Ecclesiae est de vero sensu Scripturarum Sanctarum iudicare*. Aquí estriba el problema. La Iglesia dice: la verdadera lectura de este texto es ésta, y no todas las que con ésta son incompatibles. Desde el punto de vista hermenéutico se trata de un fenómeno importantísimo, tanto que la Iglesia se lo reserva a muy pocos casos. Todo lo que se ha dicho sobre la precomprensión, la comunión, es verdad. Pero éste es un punto focal, del que se arroja una luz cruda que no podemos olvidar. La Iglesia define un sentido, y a los otros *anatema sit*.

*Prof. Aranda*

Responde brevemente partiendo de un texto del Concilio Vaticano II. Se trata del n. 12 de la *Dei Verbum*, allí donde se dice que, para averiguar el auténtico sentido de la Sagrada Escritura, hace falta investigar lo que el autor sagrado quiso decir, y lo que Dios quiere decir a través de aquellas palabras. Allí se alude, pues, a un margen de sentido, que no es intentado por el hagiógrafo pero sí por Dios y *en el texto*. Ahí sí que incide la función del Magisterio cuando determina: en este texto se dice *esto*. Ahora bien, sobre cómo se contiene ahí esta realidad, o por sentido directo o por analogía de otras verdades de fe, el escriturista puede decir su palabra.

*Prof. Basevi*

Cede la palabra de nuevo a los Profs. Ibáñez y Mendoza, que plantean una pregunta fundamental en dos puntos.

*Prof. Mendoza*

Pregunta si hay alguna diferencia entre exegeta «católico» y teólogo.

*Prof. Aranda*

Afirma que la exégesis católica es una exégesis teológica, una gran disciplina dentro de la teología. Pero, aparte de esta inserción, lo propio del exegeta es tratar con la palabra de Dios escrita y desvelar el mensaje divino que se halla en esta palabra que es divina y humana. Y para desvelarla tiene que poseer previamente la fe de la Iglesia, porque no se puede acceder neutralmente. Y la fe de la Iglesia le es dada por su vida de creyente. En cambio el teólogo primeramente tiene que apoyarse en la Sagrada Escritura, ya que ésta es el alma de toda la teología, como ha quedado claro en el Concilio Vaticano II. Pero además el teólogo estudiará la palabra de Dios como se da hoy, es decir estudiará los problemas actuales a la luz de la fe y del Magisterio actual. Aunque el punto de partida —la fe— es común, el objeto sobre el que versa es distinto y, por lo tanto, también la metodología es distinta.

*Prof. Mendoza*

Recuerda que quería plantear una segunda pregunta, pues se resiste a aceptar una afirmación del Prof. Aranda, según la cual la aportación del exegeta es *imprescindible* para que avance la interpretación que hace la Iglesia de la Biblia. Queda poco claro el sentido de «imprescindible», sobre todo en el caso de exegetas no católicos.

*Prof. Aranda*

Hace una distinción. Una cosa es hablar de exégesis de los no católicos y otra de exégesis científica. La exégesis científica es imprescindible para que la Iglesia proponga el mensaje de Jesucristo a los hombres de hoy. No se puede olvidar que a veces la tarea exegética no se ha distinguido de la magisterial: hubo obispos y Padres que eran al mismo tiempo exegetas y hacían exégesis con los métodos

propios de su época. Luego si la Iglesia tiene la misión de predicar el Evangelio a cada época, lo debe predicar comprendiéndolo, a la luz del Espíritu Santo, pero exponiéndolo con el lenguaje de esa época. Y el lenguaje de nuestra época es el científico. Y en este sentido la Iglesia también puede beneficiarse de unas interpretaciones que vienen de parte no católica, siempre que hayan sido asumidas por la teología católica que parte de la fe.

*Prof. Basevi*

Interrumpe el diálogo considerando que se ha llegado al tema de las relaciones entre fe y razón: hasta qué punto la fe necesita de la razón y hasta qué punto la razón necesita de la fe. Tratarlo reborda los objetivos del Simposio. Cede la palabra al Decano de la Facultad para que haga un breve balance del mismo.

*Prof. Illanes*

Realiza un primer comentario referente al título del Simposio, pues ya alguien comentó el día anterior si el título debiera ser «La Biblia ante la Hermenéutica» o «La Hermenéutica ante la Biblia». Porque cuando Dios habla al hombre o el hombre se encuentra frente a la palabra de Dios, se da cuenta de que Dios le exige una rendición, pero esta rendición al mismo tiempo lleva consigo una exaltación y un perfeccionamiento del hombre mismo. Por esto al recibir la Palabra de Dios, que le compromete como hombre, el hombre aunque no la juzgue, la comprende. En este sentido, en estos tres días, se ha partido de la pregunta acerca de qué es la hermenéutica; y de hecho se ha estudiado algo de lo que la hermenéutica es. La conclusión ha sido que no todo es interpretación puesto que estamos situados frente a una realidad, que conocemos. Así que la postura correcta no es sólo la de interpretar sino también la de conocer; por tanto, la hermenéutica no puede ser absoluta. Y el hombre conoce porque la Palabra de Dios nos sitúa ante una realidad. Una vez dicho esto, el Simposio se enfrentó a un sentido más restringido de la palabra hermenéutica, que quiere decir interpretar. En este tema se han dicho muchas cosas, pero, sin duda, una de las más importantes se mencionó en la ponencia del Prof. Mejía y del Prof. Aranda y, a su manera también en la del Prof. Gribomont: se trata de la búsqueda de la unidad

o, dicho con otras palabras, de la consideración del aspecto eclesial como constitutivo mismo desde el interior de la tarea científica del exegeta. Así pues, más que de la hermenéutica ante la Biblia o la Biblia ante la hermenéutica, se debería hablar de la hermenéutica en la Biblia o de la Biblia en la hermenéutica. El punto que se ha intentado poner de relieve es que la fe y el Magisterio no son algo que juzguen desde el exterior la exégesis misma, sino algo que tiene que fecundarla en su interioridad.

Para terminar, realiza una última observación referente a la relación entre fe y razón, a la que aludía antes el Prof. Basevi. Si la exégesis se hace desde la fe y en la comunión eclesial, ¿hasta qué punto es comunicable fuera de esta comunión? El problema puede resolverse si uno tiene presente este carácter intrínseco que se intentaba definir. Si la fe es intrínseca al acto exegetico es porque la fe hace captar el sentido de la verdad que Dios quiere transmitir a través de la Escritura. Por tanto, la fe no aparta de lo que el propio exegeta quería decir, aunque diga más de lo que el propio exegeta quería decir. En otras palabras, la fe lleva a la inteligibilidad del texto mismo, es decir, sitúa frente al contenido profundo del texto y dice algo que tiene que ser accesible también al mero nivel humano. Fe y razón se unen, de modo que lo que uno entiende racionalmente le tiene que llevar a lo que Dios le quiere decir.

Concluye dando las gracias no sólo a los que han intervenido esta tarde, sino a todos los que han participado en los tres días de este Simposio.